جان غريش | Jean Greisch

العَوْسَج المُلْتهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثالث 1

النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي

ترجمة
عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة
مشير باسيل عون

الكتاب الجديد

جان غريش

فيلسوفٌ فرنسيٌّ مُعاصرٌ.

من مَواليد لوكسمبورغ، عامَ 1942.

كانَ أُستاذَ الفلسفة ومديرَ حَلقة السّلك الثّالث بكلّيَّة الفلسفة بالمَعهد الكاثوليكيِّ بباريس، وهو أُستاذٌ باحثٌ مُلحقٌ بأرشيفِ هوسرل وبالمعهدِ الوطنيِّ للبحثِ العلميِّ بباريس.

مجالاتُهُ البحثيَّةُ: الهيرمينوطيقا المعاصرةُ، وفلسفةُ الدّينِ، والتّأويلُ، والأنثربولوجيا الفلسفيَّةُ، وهوَ مُختَصٌّ بهايدغر وريكور.

من مؤلّفاته المَنشورَة:

- **الهيرمينوطيقا والغراماتولوجيا**، 1977.
- **الكلامُ السّعيدُ: مارتن هايدغر بينَ الكلماتِ والأشياء**، 1987.
- **الهيرمينوطيقا والميتافيزيقا (بالألمانيَّة)**، 1993.
- **الأنطولوجيا والزّمانيَّةُ: مَدخلٌ إلى تأويلٍ كاملٍ لكتابِ (الكينونَة والزّمان) لهايدغر**، 1994.
- **شَجرَةُ الحَياةِ وشَجرَةُ المعرفَة: الجُذورُ الفينومينولوجيَّةُ لهيرمينوطيقا هايدغر**، 2000.
- **الكوجيتو الهيرمينوطيقيُّ: الهيرمينوطيقا الفلسفيَّةُ والإرثُ الدّيكارتيّ**، 2000.
- **بول ريكور: مَسارُ المَعنى**، 2001.
- **الإصغاءُ بأُذنٍ أُخرى: الرّهاناتُ الفلسفيَّةُ للهيرمينوطيقا الإنجيليَّة**، 2006.
- **مَن نَحنُ: دُروبٌ فينومينولوجيَّةٌ نَحوَ الإنسان**، 2009.
- **الخَطيئةُ والاقتدارُ: الفلسفَةُ الأنثربولوجيَّةُ لدى بول ريكور [بالألمانيَّة]**، 2009.
- **من اللاآخر إلى الآخر كُلّه: الإلهُ والمُطلَقُ في اللاهوت الفلسفيّ للحداثة**، 2012.
- **العَيشُ بالتّفلسُف: التّجربَةُ الفلسفيَّةُ، والتّمارينُ الرُّوحيَّةُ، وعلاجُ النّفس**، 2015.
- **مُلاقاةُ الحَقيقَة**، 2017.

تُرجِمَتْ أَعمالُهُ إلى عِدَّةِ لُغاتٍ، كالإنجليزيَّةِ، والإسبانيَّةِ، واليابانيَّةِ، والرّومانيَّةِ.

عزالعرب لحكيم بناني

من مواليد مدينة فاس المغربيَّة، 1960.

دكتوراه من جامعة السّوربون (1988)، ودكتوراه الدَّولة من جامعة سيدي محمد بن عبد الله.

يشتغلُ في حُقول البَحث العلميِّ الآتيَة: هيرمينوطيقا الدِّين، والقانون، وحُقوق الإنسان، من خلال مَنهجيَّة الفَلسَفَة التَّحليليَّة.

مؤلَّفاته:

- **الظَّاهراتيَّةُ وفلسَفَةُ اللُّغَة: تطوُّر مَباحث الدَّلالة في الفَلسفة النِّمساويَّة**، الدَّار البيضاء، 2003.
- **الهيرمينوطيقا وعلمُ الجَمال واللاهوت**، الدَّار البيضاء، 2007 (مؤلَّفٌ جماعيٌّ).
- **الاحتجاجُ بيْنَ القانون والفَلسَفة**، فاس، 2017.

ترجماته:

تَرجَمَ مجموعةً من الكُتُب عن اللُّغَتَين الألمانيَّة والإنجليزيَّة لفولفغانغ إيزر (1997) ومانفريد فرانك (2003) وفريتس فالنر (2001).

نَشَرَ بعضَ بُحوثه في الدَّوريَّات المتخصِّصة العَرَبيَّة، ونشرَ أغلبها في إطار التَّعاوُن مَع جامعات تونس وكاسل وفيينَّا وفيشتا. وصدَرَت مَقالاتُ السَّنوات الثَّلاث الأخيرة في كُتُب جَماعيَّة انصبَّت على قَضايا القانون الخاصّ ومَوروث الحَداثَة في مُواجَهة التَّعدُّديَّة القانونيَّة ومَوروث الثَّقافَة الشَّرعيَّة الإسلاميَّة (Meiner Verlag 2016)؛ والاحتجاج ووُجوب الانصياع للقانون (Frankfurt/M 2017)؛ واللُّغة والدّيكتاتوريَّة (Delbrück 2018)؛ والعَدل والقانون من زاوِيَة الشَّريعَة والأخلاق (مجلَّة حكمة Hikma الألمانيَّة، 2018).

جان غريش

العَوْسَج المُلتَهِب وأنْوار العَقْل

ابتكار فلسفة الدِّين

المجلد الثالث

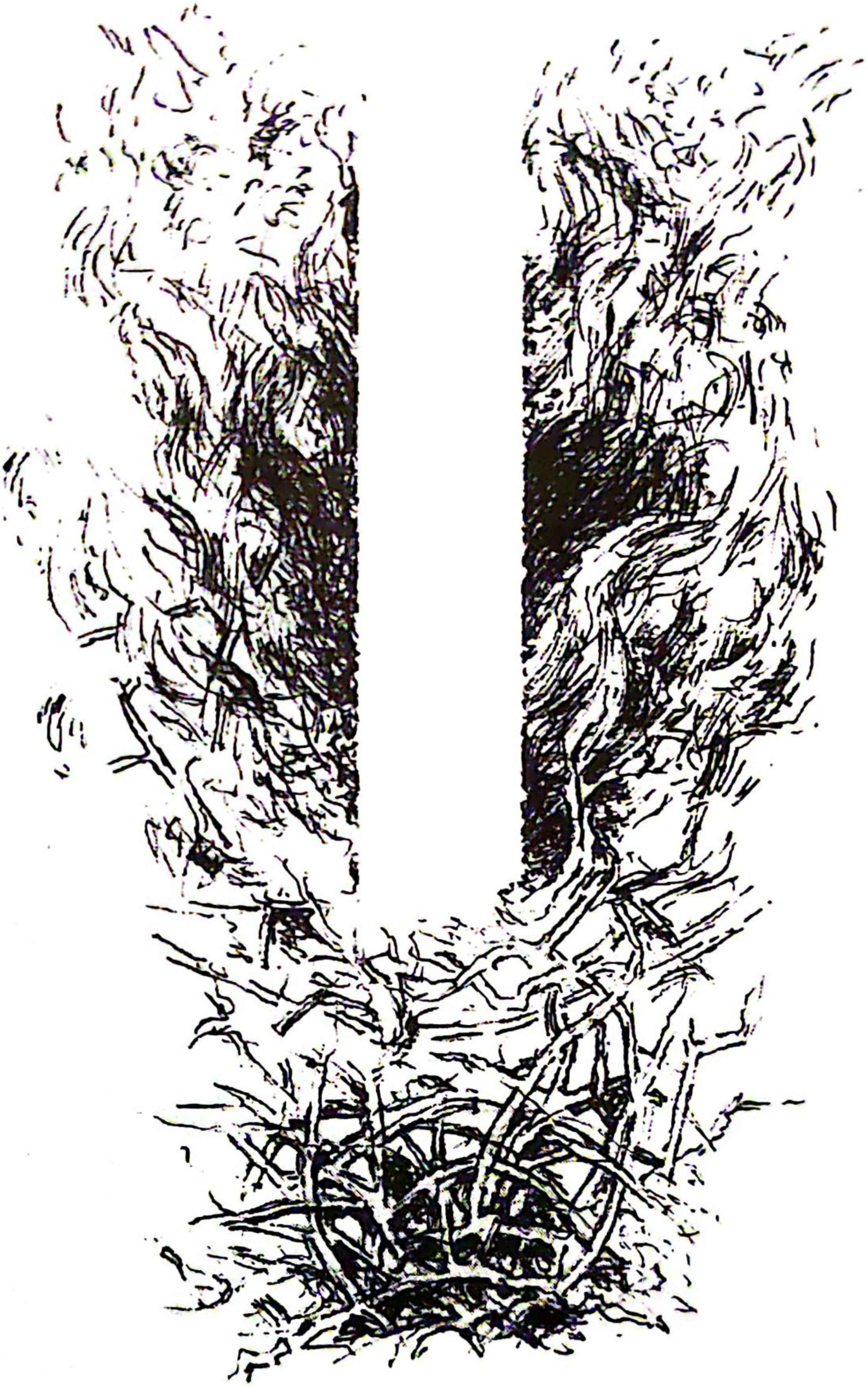
النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيزمينُوطيقي

A

ترجمة
عزالعرب لحكيم بناني

مراجعة
مشير باسيل عون

دار الكتاب الجديد المتحدة



من رسم بيت نيكولا

Original Title: Le buisson ardent et les lumières de la raison,
L'invention de la philosophie de la religion,
Tome III: Vers un paradigme herméneutique,
by Jean Greisch
Copyright © Les Éditions du Cerf, 2004

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع دار سيرف - فرنسا

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية سنة 2004
© دار الكتاب الجديد المتحدة 2020

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2020

العَوْسَج المُلتَهِب وأنوار العَقْل: ابتكار فلسفة الدِّين
الجزء الثالث: النَّمُوذَج الإبْدالي الهِيرْمينُوطيقي
ترجمة عزالعرب لحكيم بناني
موضوع الكتاب فلسفة الدين
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم
التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك ISBN 978-9959-29-505-7 (رقم المجموعة)
ردمك ISBN 978-9959-29-508-8 (رقم الجـــزء)
رقم الإيداع المحلي 2009/353
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

مقدّمة الترجمة العربيّة

اختتم جان غريش سلسلة النماذج الإبدالية لفلسفة الدِّين بعرض النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي في هذا المجلّد الثالث والأخير. استعرض غريش خلال فصول طويلة من هذا الكتاب النماذج الكبرى الأساسية التي عرفتها الهيرمينوطيقا في مختلف اتجاهاتها، وتوقف مُطَوَّلًا عند المصادر الفلسفية أو اللاهوتية التي نهلت منها على امتداد العصور. استعرض الفيلسوف مذاهب الفهم والتأويل التي أسهمت عبر التاريخ في فهم النصوص الدِّينيَّة وتأويلها أو في فهم التجربة الدِّينيَّة أو أسهمت في وضع أسس فلسفة الدِّين، إلى أن استقَرَّت في وضعها الحالي مع غادامير وهايدغر وريكور.

يهدف غريش إلى تحقيق هدفين أساسيين في هذا الكتاب: يهدف أولًا إلى إبراز الصورة المتميزة التي تتخذها فلسفة الهيرمينوطيقا داخل الهيرمينوطيقا الفلسفية؛ ويهدف ثانيًا إلى إبراز الدور المُهمّ الذي لعبته الهيرمينوطيقا في معالجة قضايا فلسفة الدِّين. وهذا هو ما يفسّر الأهمية الكبرى التي حظي بها غادامير وهايدغر وريكور في الفصول الأخيرة من الكتاب.

الهيرمينوطيقا الكتابيّة وهيرمينوطيقا الأنوار.

ظلّ غريش على امتداد الفصول وفيًّا لمقصده الرئيس وهو تتبّع تحوّلات الهيرمينوطيقا من تقنية في التأويل إلى مذهب فلسفي، أي أنه عمل على تَتَبُّع تحوّلها من هيرمينوطيقا مقدسة إلى فلسفة هيرمينوطيقية مع ديلتاي، قبل أن تتحول إلى هيرمينوطيقا فلسفية، في أفق فهم الظواهر الدِّينيَّة داخل فلسفة الدِّين. كانت الهيرمينوطيقا من قبل علمًا مساعدًا أو علمًا خادمًا ننتظر منه تقديم إجراءات وقواعد يقينية تضمن التوصل إلى اليقين. وكانت الهيرمينوطيقا قد تحوّلت بهذا المعنى إلى علم معياري يضبط القواعد التي توجّهنا إلى التأويل السليم. وقد لعبت هذه

القواعد دورًا مهمًا داخل الهيرمينوطيقا الإنجيلية وفي هيرمينوطيقا الأنوار بوجه خاص. ويتمثّل امتياز هذا الكتاب في كونه قد أعاد الاعتبار من جديد إلى المدارس الهيرمينوطيقية التي سبقت شلايرماخر وديلتاي إلى الوجود، كما انتبه إلى ذلك بعض المؤرخين المعاصرين. يؤكد شولتز على ذلك بقوله: «لقد انتشرت خلال القرن التاسع عشر خرافة ازدادت تفشّيًا، حينما أنكرت وجود هيرمينوطيقا كلية قبل ظهور شلايرماخر، كما زعمت أن هذا الأخير هو الذي تَخَلَّصَ بصورة جذرية من المذاهب الهيرمينوطيقية الجزئية وأقام علمًا كليًا عن الفهم والتفسير. وقد تجاهلت تراثًا كاملًا ينتسب إلى الهيرمينوطيقا العامة أو الكلّية *hermeneutica generalis, universalis* ابتداء من العمل الرائد الذي أنجزه دانهاور، ووصولًا إلى كتاب مير دراسة في فن التصميم العام *Versuch*[1] «وإلى من جاء بعده»[2]. سنكتفي بإبراز مثال واحد يقف شاهدًا على تلك المدرسة الهيرمينوطيقية التي تَوَسَّعَ غريش في عرض تفاصيلها، وهو مثال مير. كان مير قد حرص على التمييز بين قواعد التأويل المُستندة إلى عقلانية الكاتب والمعاني المُتواطئة للنص وبين فن التأويل كما كان مألوفًا في فن العرافة والاطّلاع على الغيب. وقد حاول إبراز تهافت الفنون المُنضوية تحت العرافة مثل التنجيم وتعبير الرؤيا، بعدما ابتكر مبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي. ميّز مير بين العلامات الطبيعية والعلامات العرفية. تَدُلُّ العلامات الأولى على كمال الله وهو الكائن اللامتناهي واضع تلك العلامات. بالمقابل، نؤوّل العلامات العرفية الصادرة عن الإنسان، أي عن الكائن المتناهي، من خلال التسليم بكمال مؤلّف العلامات وكمال العلامات. يقوم التأويل من منطلق الكمال الأول على افتراض وجود تطابق بين ما يقوله المؤلّف بالفعل وما أراد قوله، إلى أن يثبت العكس؛ ويقوم الكمال الثاني على افتراض وجود تطابق بين اللفظ ومعناه، إلى أن يظهر العكس كذلك. وقد أحسن غريش صنعًا حينما خصّص حيّزًا مهمًا لمبحث العرافة وفنون الاطّلاع على الغيب، بحكم أهمية هذا

(1) MEIER, Georg Friedrich, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle 1757 (ND Düsseldorf 1965).

(2) SCHOLZ, O. R.: Die allgemeine Hermeneutik bei Georg Friedrich Meier. In Bühler A. (Hsg.): *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1994, p.166.

المبحث في تاريخ الأديان والمعتقدات القديمة والوسيطة. اتخذ هذا المبحث أسماء مختلفة مثل علوم السحر والطلسمات أو صناعة النجوم، كما يقول ابن خلدون: «هذه الصناعة يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قِبَل معرفة قُوى الكواكب وتأثيرها في المولَّدات العنصرية مُفردة ومُجتمعة فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالّة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية»[3]. حاول ابن خلدون إبطال صناعة النجوم أو فنّ العرافة، كما سيفعل ميير من بعده. وعليه، كان الإنجاز الضخم الذي حاولت هيرمينوطيقا الأنوار تحقيقه هو الانتقال من المذاهب الباطنية والسرّية hermétisme إلى الهيرمينوطيقا.

أشار غريش إلى أعمال رجال اللاهوت وإلى الفلاسفة (اسبينوزا) الذين تَبَنّوا مبادئ الفلسفة الحديثة في تفسير الأناجيل، بعدما وضعوا قواعد توجيه الفهم الهيرمينوطيقي على غِرار قواعد توجيه العقل لدى ديكارت[4]. تفيد القاعدة الثانية لدى ديكارت أنه «لا يجب الاهتمام إلّا بالأشياء التي يستطيع عقلنا أن يكتسب بشأنها معرفة يقينية لا ريب فيها» أي أنه «لا يجب على الناس الذين يبحثون عن الطريق المستقيم المؤدّي إلى الحقيقة أن يهتمُّوا بأيّ موضوع لا يستطيعون الوصول بشأنه إلى يقين يُضاهي يقين براهين علم العدد والهندسة». وقد اعتبر غريش أن هذه القاعدة تُجسِّدُ حلم المعرفة الكلّية mathèsis universalis، وهو الحلم الكبير الذي يستبدّ بالعقل ويطالبنا بتخليص أحكامنا من أية افتراضات أو أحكام قيمة[5]. هل يوجد يقين يُضاهي يقين العلوم الرياضية في علم التفسير؟ أم يكفي التوصّل بخصوص النص المقدّس إلى ترجيح معنى على آخر في سلسلة معاني الكتب المقدّسة (معنى الكاتب ومعنى المتكلّم والمعنى الإلهي ومعنى الروح القدس، علاوة على دلالات النص والمجاز، وما إلى ذلك)؟ من الصعب علينا الحديث عن يقين في مجال التأويل يضاهي يقين المعرفة الكلّية في حقل

---

(3) مقدمة ابن خلدون، دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت، 1978، ص519-520.

(4) DESCARTES, R., *Règles pour la Direction de l'Esprit*, trad. G. *LEROY*. In: Œuvres Complètes, coll. De la Pleiade, Gallimard, Paris, 1953.

(5) GREISCH, J., Paul Ricœur: *La sagesse de l'incertitude*. *Transversalités*. Revue de l'Institut Catholique de Paris, Avril-Juin 2005, p.14.

الرياضيات». إن التساؤل عن منزلة التأويلات في نظرية المعرفة، ينتمي إلى المناقشة القائمة اليوم حول الاحتمال الهيرمينوطيقي probabilitas hermeneutica الذي كان يُمَثِّلُ على عهد باومغارتن (Baumgarten) حلقة ضمن تاريخ عريق كان قد عرفه من قبل. يميّز باومغارتن بين تأويلات 'يقينية' و'محتملة' و'غير يقينية'»[6]. وقد وضع باومغارتن قواعد لترجيح تأويل على تأويل آخر. لكن هذه الواقعة حكمت مع ذلك على الهيرمينوطيقا بأن تظلّ «مجرّد ظلّ شاحب، بل مجرّد ظلّ كاريكاتوري للمعرفة 'الحقيقية' التي تستحق هذا الاسم»[7].

وقد أشارت الرومانسية إلى حدود هذا التأويل العقلاني. أبرزت أن معرفة القواعد اللغوية الكلّية ليست إلّا جانبًا واحدًا إلى جانب الحاجة إلى فهم الحياة النفسية التي تميّز الأفراد، كُلًّا على حِدة. يُحيل الكلام الإنساني في الوقت نفسه إلى لغة كلّية وإلى أسلوب شخصي في التعبير. توجد لغة مشتركة واحدة، لكنها تفصح عن نفسها داخل أساليب تعبير جدّ متباينة. يظلّ الفهم محاطاً دائمًا بمخاطر سوء الفهم، بناء على هذه الخاصية «الكلّية-الفردية»؛ يظلّ الفهم الذي نتوصّل إليه مجرّد شجرة تُخفي أدغال سوء الفهم التي نصطدم بها باستمرار. لكن غريش لم يتوقف بالتفصيل عند كلّ هذه القضايا، بل اقتصر على مناقشة نظرية شلايرماخر (1768-1834) من زاوية مناقشة تعريفه للدِّين بما هو «شعور بالتبعية المطلقة» في إطار عرض هيرمينوطيقا الطُّهْر والهيرمينوطيقا الإنجيلية.

ديلتاي وفلسفة الهيرمينوطيقا.

يعتبر غريش أن الهيرمينوطيقا الفلسفية «نظرية بخصوص عمليات الفهم المتضمَّنَة في تأويل النصوص والآثار والأفعال»[8] وقد استوحى غريش تعريف

---

(6) DANNENBERG, L.: Sigmund Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik. In: Bühler A. (Hsg.): *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1994, p.143-144.

(7) GREISCH, J., *Paul Ricœur: La sagesse de l'incertitude. Transversalités.* Revue de l'Institut Catholique de Paris, Avril-Juin 2005, p.14-15.

(8) GREISCH; Production et compréhension: L'herméneutique philosophique face à l'herméneutique littéraire. In: Azelarabe Lahkim Bennani: *Herméneutique, esthétique et théologie*, Publications de l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès, 2007.

الهيرمينوطيقا من فلسفة ريكور التي تُرَكِّزُ بصورة كبيرة على الوساطة التي تلعبها النصوص في الفهم والتأويل. تتجلى هذه الوساطة في كلّ الآثار التي يتم تثبيتها كتابةً، كما كان الأمر مع ديلتاي.

إن الامتياز الذي يحظى به ديلتاي هو أنه قد وَسَّعَ مجال الهيرمينوطيقا قصد تحويلها لأول مرة إلى فلسفة هيرمينوطيقية. الفهم حَسَب ديلتاي هو «الصيرورة التي نعرف بمقتضاها الحياة الباطنية اعتمادًا على علامات واردة من الخارج وواردة علينا من الحواسّ»[9]. أما التأويل، فهو «فنّ فهم أشكال التعبير عن الحياة التي تَمَّ تثبيتها بصورة دائمة». لن نتوسع في عرض التمييز الذي أقامه ديلتاي بين علوم التفسير وعلوم الفهم، وهو ما تَفَرَّغَ غريش لبيانه. يكفي أن نُبَيِّنَ أن علوم الروح كانت تضم كلّ مجالات الإبداع الأدبي والفني والروحي التي لم تكن تنتمي إلى تخصّصات الفلسفة وَفْق الصورة التي تجسّدت فيها خلال القرن التاسع عشر. ظهرت الفلسفة الهيرمينوطيقية إلى الوجود نتيجة الاهتمام بتعدّد أشكال التعبير عن الحياة النفسية كما تمّ تثبيتها في أعمال كبار الأدباء والمبدعين ومؤسسي الديانات، وهي الآثار التي يُمكن تأويلها بطريقة موضوعية وكاملة[10]. وقد كان ديلتاي قد نشر سنة 1883 مدخله إلى العلوم الإنسانية، باحثًا من جِهة أُولى عن صِلات الوصل الموجودة بين العلوم الجزئية وعلم أساسي تنبني عليه؛ كما انصرف من جِهة ثانية إلى دراسة مكانة الميتافيزيقا، مُبرزًا كيف صعد نجمها عند اليونان وكيف تراجع بعد ظهور العلم الطبيعي الآلي. يرجع الفضل إلى ديلتاي في تحويل بعض القضايا غير الفلسفية إلى قضايا فلسفية، بالرُّغم من صعوبة إلقاء نظرة موسوعية شمولية على مختلف التخصّصات الفلسفية وغير الفلسفية[11] يظهر التاريخ في صورة درامية وأزمات وازدهار

(9) DILTHEY, W., *Ecrits d'Esthétique.* Paris, Ed. du Cerf, 1995, p.293.

(10) المرجع نفسه، ص294.

(11) وهذا هو ما يذكّرنا بمشروع ريكور الفلسفي ويجعله موضوعاً خلافياً بين مُنظّري الفلسفة. فهناك من يعتبر أن ريكور ينتسب إلى مؤرخي التيار المسيحي المُستوحى من هيغل بينما يعتبر البعض الآخر أن قوته الفلسفية تظهر في قدرته على إدماج حقول غير فلسفية في صلب الحقل الفلسفي، كما فعل ديلتاي، مثل البلاغة والأدب والتاريخ والنصوص الدينية. ولذلك، ارتبط مفهوم التاريخ بالحبكات الروائية التي توجّه الأحداث =

وتراجع[12]. والفكرة الأساسية التي تربط بين ريكور وديلتاي هي أن الوعي التاريخي بالمجتمع الحاضر ينبني على الوعي بالبِنيات الثقافية والحضارية التي انبثق منها هذا المجتمع. لا تستطيع العلوم الاجتماعية أو الإنسانية الإحاطة العلمية بالمجتمع المعاصر دون اكتساب وعي تاريخي بإسهام مختلف المجالات المعرفية في تشكيل الوعي التاريخي عبر العصور[13]. ولا شك في أن العامل الدِّيني كان حاضرًا في تشكيل هذا الوعي في ذهن ديلتاي، كما سيظلّ حاضرًا في فكر فلاسفة همزة الوصل (ياسبرز وبرغسون ونابير) بين المتقدّمين والمتأخّرين.

فلاسفة همزة الوصل.

ما الذي يبرّر التطرُّقَ إلى ياسبرز وبرغسون ونابير؟ يستحضر غريش فلسفة نابير (1881-1960)، لأنها جوهرية لفهم المسار الفكري الذي اتخذه ريكور في إطار فلسفة التَّفَكُّر. كما أن الفلسفة الوجودية لدى ياسبرز (1883-1969) استمدّت قوتها من قدرتها على الجمع بين علم النفس وفلسفة نيتشه واكتشاف التعالي. وقد حَرَّرَ برغسون (1859-1951) كتاب منبعا الأخلاق والدِّين في مرحلة جدّ متأخرة من عمره بعد حياة فلسفية حافلة أحدثت منعطفًا قويًا في الفكر الفلسفي المعاصر، سواء في فلسفة الحياة والأُنطولوجيا أو في نظرية المعرفة. وما يميّز خصوصية فلسفة الدِّين لدى هؤلاء الفلاسفة، هو الفصل بين السلطة

= والشخصيات في مختلف المجالات بكيفية غير متوقعة. على غرار ديلتاي، يقترح ريكور تصوراً آخر للتاريخ خارج التصوّر المجرّد الذي قام على فكرة التقدّم.

(12) RICOEUR, P. *Histoire et vérité*, Cérès Editions, Tunis, 1995, p.92.

(13) إن الدراسات الموسوعية التي أنجزها ابن خلدون حول العمران البشري قد تعتبر من بين المداخل الأساسية لاكتساب وعي هيرمينوطيقي يربط بين الحاضر والماضي، على غرار أهمية ميشيل فوكو لفهم المجتمعات الفرنسية وأهمية لومان (Luhmann Niklas) لفهم المجتمع الألماني. فقد استرشد لومان أثناء وضع نظريته النسقية للمجتمع بعبارة اسبينوزا: Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet. Spinoza, *Ethica I*, Axiomata II. ما لا يمكن تصوّر وجوده انطلاقاً من غيره، يجب علينا أن نتصوّر أنه موجود بذاته. يبرز هذا المثال كيف أن نظرية المجتمع المعاصرة قد تنبني على تصور العالم كما نشأ في العصور الحديثة، كما قد تنبني على كل المعارف التي تتدخل في تكوين الوعي التاريخي.

الدِّينيَّة والإيمان الدِّيني. اعتمد ياسبرز على مقاربة سيكولوجيَّة مستَمَدَّةٍ من نيتشه، بالرُّغم من أنه ظلّ متمسكًا بالتصوّر الكانطي للعقل. تفيد تلك المقاربة أن الأفكار الفلسفية تُعَبِّرُ عن حالات ذهنية قبل أن تُحيل إلى معرفة مطلقة، كما اقترب من تصوّر كيركيغارد للوجود. وقد كان ابتكار مفهوم 'التعالي' و'المحيط' ثمرة التمييز بين الإيمان والصور التاريخية التي اتخذها الإيمان في كل الأديان. وقد مَيَّزَ برغسون بدوره بين الديانة الجامدة والديانة الحيوية في مقابل التمييز بين الأخلاق المغلقة والأخلاق الحيوية. ترتبط الأخلاق المغلقة بأخلاق الإلزام التي تؤدي إلى الطاعة والديانة الجامدة، كما هي مألوفة في المنظومات العقدية؛ أما الديانة الحيوية فهي تجربة صوفية تعتمد على طاقة الحب وتفسّر قوة الإبداع. وكما نظر ياسبرز إلى الدِّين من منظور حدود المعرفة البشرية، اهتدى نابير إلى الوجود من موقع التناهي. وقد ابتدع نابير منهج التَّفكُّر الذي يُبْرِزُ أننا لا نعرف العقل بصورة متعالية ومطلقة، بل من خلال معرفة بصماته داخل الأفعال التي نقوم بها. تدرس فلسفة نابير التناهي كما نعيشه ونفكّر فيه، وهو المطالبة بتحصيل الوجود، دون عَقْلنته. كما أن الفلسفة هي مجموع العمليات التي تسمح للمرء بأن يمتلك نفسه بين الأفعال الإرادية وغير الإرادية والسلب والإيجاب. وقد درس غريش بعمق الرغبة في الله من قلب المحايثة الخالصة للعقل، ومن داخل تجربة المعاناة. ولعل الامتياز الظاهراتي الذي يحظى به نابير هو أنه جمع بين الإقرار الأصلي، وهو إمكان أن ينسب المرء أفعاله إلى نفسه وإمكان أن يكون ذاته عينها (كما سيوَظِّف ريكور ذلك)، وبين فكر الصيرورة الذي يسمح بتطبيق منهج التفكر على ظواهر مثل الخطيئة والفشل والعزلة. ولعل ما يجمع بين هؤلاء الفلاسفة، رغم كل الاختلافات الموجودة بينهم، هو أنهم يميّزون بين السلطة الدِّينيَّة الموجودة في مختلف العقائد وبين الإيمان الأصيل.

تعامل هؤلاء تعامُلًا سلبيًا مع مفهوم السلطة، ولا سيّما مع سلطة مؤسسات التأويل. لكن غادامير قد أعاد الاعتبار من جديد إلى مفهوم السلطة وإلى مفهوم الأعمال الكلاسيكية أو أُمّهات الكتب التي تقاوم كل التأويلات، وتحتفظ بمخزون دلالي عبر العصور. انتقد غادامير كل الفلاسفة السابقين (ديلتاي والكانطية الجديدة) الذين اهتبلوا 'المنهج' لبلوغ الحقيقة (في الظاهرة الجمالية أو الدِّينيَّة).

تَطَرَّق غريش إلى غادامير قبل أن ينتقل إلى عرض هايدغر، بالرَّغم من أن غادامير كان تلميذ هايدغر واستفاد من أستاذه لتطوير الهيرمينوطيقا الفلسفية. قد يعود السبب في ذلك ربما إلى أن هايدغر هو الذي بلور فلسفة أصيلة في الدِّين، بينما ظلّ غادامير شارحًا له في هذا المجال. فقد كان غادامير قد كتب مقالات حول بعض القضايا الدِّينيَّة في صلتها باليهودية والفلسفة اليونانية في فكر الأنوار[14]. كما نجد في أعماله الكاملة مقالات عن دراسات هايدغر في ظاهراتية الدِّين. أبرز من هذا الجانب أن التفكير في البعد الدِّيني، كما تضمَّنَته أعمال هايدغر، مشروع ملتبس[15]، وقد استدل بالمثل على أن هايدغر لم يكن مفكرا ملحدا، دون أن يعني ذلك أن المسيحيين كانوا محقين حينما جعلوه في خدمتهم على امتداد عقود. ويقوم جوهر فكر هايدغر، كما يرى غادامير، على أهمية الزمان الإسخاتولوجي بدل الزمان الكرونولوجي[16]. وعندما ظهرت فكرة تاريخية الدازين (الوجود-هنا) Dasein وسؤال معنى الوجود أمام ذهن هايدغر، ظهرت من منظور لاهوتي، بدل أن تظهر من منظور تاريخي[17]. ويرى غادامير أن هايدغر التقى بالدِّين من جديد أثناء لقائه الجديد بنيتشه وهولدرلين[18]. وسنرى أن هذا التأويل الذي قام به غادامير، هو الذي عبَّد الطريق أمام باقي شرّاح هايدغر من بعده.

هايدغر وفلسفة الدِّين.

لقد أبرز غريش بصورة بارعة أهمية العامل الدِّيني في تكوين هايدغر وفي مساره الأكاديمي. وقد توقف غريش عند محاضراته عن ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة، ثم استمر بعد ذلك في استعراض تصوّره الفلسفي للدِّين على امتداد أعمال هايدغر الفلسفية. كان غريش قد أنجز دراسة تحليلية لكتاب هايدغر ظاهراتية الحياة

(14) GADAMER, H. G., «Die Philosophie und die Religion des Judentums» (1961) In: *Neuere Philosophie II.* Gesammelte Werke. Band 3. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987.

(15) GADAMER, H., G., «Die religiöse Dimension» (1981) Gesammelte Werke. Band 3, *Neuere Philosophie I Hegel Husserl Heidegger*, Mohr, 1987, p.308.

(16) المرجع السابق، ص310

(17) المرجع السابق نفسه، ص315.

(18) المرجع نفسه، ص317.

الدّينيّة[19] في كتاب آخر، ولم يشأ أن يُكرّرَ في هذا المجلّد ما كان قد أثبته في الفصول المتعلّقة بالقديس بولس[20] أو المتعلّقة بتأويل الكتاب العاشر من نص الاعترافات لأوغسطين[21]. لكننا نجد مبرّرًا آخر حمل الفيلسوف غريش على عدم التوقف مطوّلًا عند تلك المحاضرات، وهو ضرورة الالتزام بمكتسبات التحليل الأنطولوجي الذي قام به هايدغر للدازين.

إلا أننا نودّ أن نبرز صعوبة رسم صورة واضحة وغير ملتبسة عن صِلة هايدغر بالدِّين. ولذلك، نودّ أن نبرز مفارقة ظلّت تصاحب فكر هايدغر، وهي تفيد أن هايدغر مفكر متديّن، كما سيظهر ذلك من العنوان الذي وضعه غريش للفصل الخاص بهايدغر في هذا الكتاب؛ كما أشار غريش ذاته إلى مدى تحَفُّظ هايدغر من قضايا الدِّين واللاهوت.

المسار الفلسفي لهايدغر.

نريد في البداية إبراز صلة هايدغر بعلم اللاهوت. فقد درس ابتداء من موسم 1909-1910 في تخصّص اللاهوت خلال الفصول الأربعة الأولى، قبل أن ينتقل إلى دراسة الفلسفة. ومع ذلك، أشار هايدغر في سيرته العلمية التي كتبها سنة 1963 إلى أنه قد ظلّ بعد ذلك التاريخ يحضر المحاضرات التي كان يلقيها كارل برايغ (Carl Braig) عن علم العقيدة، بحكم اهتمامه آنذاك باللاهوت العقلاني. وكان معجبًا بطريقة تفكيره الثاقبة. وقد أبرز هايدغر فضل برايغ عليه بعدما أثار انتباهه إلى أهمية شيلنغ وهيغل بالنسبة للاهوت العقلاني، في تميّزه عن المنظومة العقدية المنتمية إلى السكولائية[22]. بالرَّغم من أن هايدغر كان

(19) HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. II Abteilung: Vorlesunge Gesamstausgabe. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1995.

(20) GREISCH, J.,La facticité chrétienne. Heidegger lecteur de Saint Paul. In : *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne* (1919-1923). Les Editions du Cerf, 2000. pp. (185-218).

(21) GREISCH, J., Souci et tentation. La dette augustinienne. In : : *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne* (1919-1923). Les Editions du Cerf, 2000. pp. (219-251).

(22) HEIDEGGER, My Way to Phenomenology (1963). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.71.

يخلق الانطباع خلال محاضراته عن ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة (سنة 1920) بمدينة فرايبورغ أنه كان يتكلّم كما يتكلّم قس بروتستانتي، ظلّ موقفه موقفًا فلسفيًا بامتياز. ومع ذلك، «بعد انتقاله إلى ماربورغ سنة 1923، أصبحت اتصالاته برجال اللاهوت البروتستانت مستمرة وقوية. في ذلك الوقت، توطّدت عُرَى الصداقة بين هايدغر وبولتمان. وكانا يلتقيان بانتظام من أجل قراءة إنجيل يوحنا، كما شارك هايدغر في الحلقة الدِّراسية التي نظّمها بولتمان حول 'أخلاق بولس'»[23]. أشار باراش إلى رسالة بعثها هوسرل إلى رودولف أوتو سنة 1919 يشير فيها إلى اعتناق هايدغر للبروتستانتية. وبالرَّغم من وجود خلاف بين المؤرخين حول مدى صحة ذلك التحوّل الدِّيني، «لا جدال في أن هايدغر كان يُبدي اهتمامًا عميقًا ويشعر بهاجس ذهني بعثه اللاهوت البروتستانتي في نفسه، بالرَّغْم من أنه لم يَتَخَلَّ بصورة نهائية عن الكنيسة الكاثوليكية (...) كما شرع هايدغر في دراسة عميقة لكتابات لوثر (...) وكان شديد الانبهار بالمفكرين البروتستانتيين المُحدثين (...) وبرجال اللاهوت الأرثوذكسيين الجدد»[24]. وظهر اهتمام هايدغر بالألوهة في قصيدته الشعرية «المفكر كشاعر» (1947): «بالنسبة للآلهة جئنا بعد الأوان، وجئنا قبل الأوان بالنسبة للوجود»[25] وقد ظهر اهتمام هايدغر بالأُلوهة بصورة مباشرة في حواره مع الأسبوعية السياسية الألمانية دير شبيغل Der Spiegel: «وحده إله قادر على إنقاذنا. الإمكان الوحيد الذي تَبَقَّى أمامنا هو التحضير لنوع من الاستعداد، بفضل فعل التفكير وفعل قرض الشعر، لظهور الله أو لاختفاء الله عند الأفول Untergang»[26]. وقد أبرز خلال تتمة الحوار أنه لم يَتَبَقَّ للفلسفة ولا للفرد «إلّا

---

(23) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger And the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 203, p.148.

(24) المرجع السابق، ص132-133.

(25) We are too late for the gods and too Early for Being.

In: HEIDEGGER, The Thinker as Poet (1947). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.19.

(26) Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger (September 23, 1966). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.38.

هذا التحضير للاستعداد، ولجعل أنفسنا منفتحين على مجيء الله أو مستعدين لغيابه. علاوة على ذلك، ليست تجربة هذا الغياب لا شيء، بل هي على العكس من ذلك تحرير الإنسان مِمّا دعوته 'السقوط وسط الكائنات'»(27). وقد ألقى هايدغر نظرة هيرمينوطيقية على مفهوم الاستعداد وانتظار الألوهة، بدل أن يلقي نظرة كرونولوجيّة تخلع «بِنية موضوعية على مفهوم الزمن. يتعلّق الأمر بنوع من المعرفة التي تقع «خارج كل الأحداث الموضوعية»(28)، كما أبرز هايدغر ذلك في محاضراته عن ظاهراتية الحياة الدّينيّة. ونستطيع أن نعتبر أن هولدرلين يمثّل الجسر الذي يربط بين تأمّلات هايدغر المُبكرة حول الدّين وتأمّلاته الأخيرة. فهو لا يعتبره مجرّد شاعر على غرار غيره «أعتَبِرُ أن هولدرلين هو الشاعر الذي يشير بإصبعه إلى المستقبل ويتوقع مجيء الله». وعليه، سيتبيّن القارئ كيف رَكّزَ غريش على دراسة تصوّر هايدغر للألوهة من خلال أشعار هولدرلين، كما أثبت هايدغر ذلك في مقالته «شعريًا يسكن الإنسان العالم» (1951).

هايدغر والحياد الفلسفي.

ومع ذلك، لا يجب اختزال فلسفة هايدغر إلى فلسفة دينية، خصوصًا إذا ما استحضرنا مفهوم الدازين في كتاب الكينونة والزمان. يعتبر غريش أن الدازين محايد لدى هايدغر، بعد تمييزه بين التحدث عن الدازين «Sprechen über» والتحدّث إلى الدازين «Sprechen zu»: «لا تملك تحليلية الدازين إلا أن تجعل بِنيات محدّدة في الدازين، بما في ذلك المقولات الوجودية Existenzialien محور بحثها، أي أنه لا يملك إلا أن يتحدّث عنها. إن مهمّتها لا تقوم على التحدّث إلى الدازين ذاته»(29). وقد أضاف هايدغر معطى آخر إلى هذا الحياد سنة 1928.

(27) Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger (September 23, 1966). In: Martin HEIDEGGER, *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen. The German Library, The Continuum Iternational Publishing Group Inc, 2003, p.39.

(28) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger And the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 203, p.141.

(29) GREISCH, J., Das Seinsverständnis und der Leib des Anderen. In: RAFFELT, A., *Martin Heidegger weiter denken*. Katholische Akademie Freiburg, 1990, p.115.

إن الدازين مُحايد من زاوية رؤية العالم ومن الزاوية الأيديولوجيَّة، ولكنه مُحايد أيضًا من الزاوية الروحية والفكرية: «لا تقدّم تحليلية الدازين حكمة، بما أن الحكمة 'قائمة في بنية الميتافيزيقا'. كذلك فإن تحليلية الدازين لا تقدّم لنا قاعدة ميتافيزيقية»[30]. وليس من قَبيل المصادفة أن نجد تماثلًا بين حياد تحليلية الدازين لدى هايدغر وبين المونادولوجيا لدى ليبنتز، كما يشير غريش إلى ذلك. لكن هذا الحياد لا يعني أن تحليلية الوجود قد انتهت إلى موقف الأنا وحدية *(solipsisme)*، بل يعني أن العدمية قاسم فلسفي مشترك بين هايدغر ونيتشه وفيلته، وهي عدمية تدخل في إطار نقد الثقافة Kulturkritik في معناها الألماني الخاص، كما تدخل في إطار إحياء «الصمت» و«العدم» و«لا شيء» ابتداء من المايستر إيكهارد إلى فيلته وفي نطاق نقد الأنطوثيولوجيا.

يُدْرِج غريش الحياد الفلسفي في نِطاق النقد الأيديولوجي أو النقد الثقافي، ويبيِّن أن الرغبة في الله لا تتحقّق من خلال مكتسبات العلم الحديث حول إتقان صنع الكون ولا من خلال البراهين الدامغة على وجود الله. نجد هُنا تقاطعًا بين هايدغر ونابير وفيلته[31]. جعل فيلته بدوره تجربة العدم مفتاح الوصول إلى الله (116- 139)، كما جعل صلاة الصمت أفضل طرق التقرُّب إلى الله (240- 268). وقد ناقش غريش بعضًا من هذا في حاشية على هايدغر، دون أن يُخَصِّصَ فصلًا كاملًا لفيلته، بالرَّغْم من أهميته الخاصة داخل فلسفة الدِّين[32]. كما أن مواقف نابير وليفيناس لا تبتعد في جوهرها عن موقف هايدغر. يتحدّث هايدغر بهذا الشأن عن «إلحاد المقولات الوجودية» «athéisme existential»، وهو ما سيفَصِّل غريش القول فيه، كما تحدّث ليفيناس عن «إلحاد الإرادة». لكن ليفيناس سارع إلى القول إن الأمر لا يتعلّق بموقف اتجاه وجود الله وعدمه؛ كما أن الانفصال عن الله لا يعني تعذّر الدخول في صلة بالله، بل يعني أن هذا

(30) GREISCH, J., Das Seinsverständnis und der Leib des Anderen. In: RAFFELT, A., *Martin Heidegger weiter denken*. Katholische Akademie Freiburg, 1990, p.115-116.

(31) WELTE, B., *Religionsphilosophie*. Knecht, Frankfurt/Main, 1997, p.83.

(32) ولد فيلته في نفس قرية هايدغر ميسكيرش، كما بلور مذهبًا فلسفيًا وجوديًا أظهر فيه تأثرًا واضحًا بهيدغر وبالرغبة في الجمع بين الدراسة الوجودية وفلسفة الدِّين.

الانفصال يُشَكِّل شرط الاتصال به. «إلا أن هذه العلاقة لا يمكنها إلا أن تتخذ صورة الإيمان، أي صورة اعتناق حُرّ لا يخضع لضرورة ميتافيزيقية تُمليها المشاركة»[33] أو الاتحاد بالله. وقد أبرز غريش بالمناسبة أن نابير، وهو أقرب فيلسوف فرنسي إلى الهيرمينوطيقا داخل فلسفة التَّفكُّر، يلجأ إلى التصوّر نفسه في مقالته المبَكِّرة «هل الوعي قادر على فهم ذاته؟» (1934)، وهي المقالة التي شكَّلت النواة الجنينية التي قامت عليها تأمّلاته التالية عن الرغبة في الله. «يبحث الوعي المتفكّر، كما يُعَرِّفه نابير، عن توازن صعب بين قطب 'الآخر' الذي يُبرز 'الوجود العارض للوعي وبين 'الواحد' الذي يُفصح عن الحرية التي لا تنفصل عن الوجود العارض'. وبما أن الوعي، أيًا كان، يفهم نفسه بوصفه مسألة تقود إلى التخلّص من كلّ الأجوبة المطمئنة، 'لن تطلب منه ديانة ذات حقيقة موضوعية أو مُلهمة أيّ عون»[34].

الإيمان والظاهرة الدّينيّة الثقافية.

يسعى غريش إلى رفع الالتباس الذي يحيط بفلسفة هايدغر: هناك من يعتبر أن مرجعيتها دينية، وهناك من يعتبر أن هايدغر استثمر الدِّين من أجل نقد اللاهوت و«تفكيك» الميتافيزيقا في إطار النقد الثقافي Kulturkritik. أصبح بالإمكان رفع هذا الالتباس بعد التمييز بين اللاهوت والإيمان، وبعدما تَبَيَّنَ أن الإيمان الدِّيني «لا يقبل الاختزال إلى نفس صور التحليل التي تقبلها ظواهر أخرى، وأن الإيمان يستطيع تزويد الوجود بدلالة لا تقبل الدِّراسة اعتمادًا على مناهج الفحص المُنتمية إلى التخصّصات الدنيوية»[35]. تَبَنَّى هايدغر في محاضراته عن ظاهراتية الدِّين وفي مقالته عن «الظاهراتية واللاهوت» ثنائية تميِّز بين عالم الإيمان والثقافة التاريخية. يعتبر هايدغر أن «الإيمان يظلّ 'غير مرئي' ولا يمكن تدوينه بوصفه ظاهرة تحقّقت مَوضوعيًا أو ظاهرة إمبريقية-تاريخية. وقد كشف الإيمان عن دلالته من خلال إنجاز الذات المتوفِّرة على عين تَنَبَّهت إلى دلالة

(33) GREISCH, J.: *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne* (1919-1923). Les Editions du Cerf, 2000, p.217.

(34) Ibid, p.218.

(35) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger and the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 2003, p.144.

تاريخية مُحتجبة عن النظرة الموضوعية»[36]. يميّز هايدغر بين الدلالة التاريخية للإيمان وبين التجليّات الثقافية التي يمكن التأكد منها مَوضوعيًّا. نظر هايدغر إلى العبادة الدِّينيَّة الأصيلة من زاوية الإيمان، دون إحداث تطابق بين هذا الإيمان وبين الإيمان كما تَجَسَّدَ في التطوُّر التاريخي الذي عرفته المسيحية اللاحقة التي انحرفت عنه (كما تجسّدت في دراسات ترولتش المعاصرة). يتضمّن الإيمان مظاهر غير نظرية تتجلّى في القطيعة التي أقامها مع التركيب المستحْدَث بين الإيمان والمعرفة التاريخية للعالم الثقافي»[37]. لا يمكن أن تصبح المعرفة العلمية ضمانة كافية لسبر أغوار الإيمان. فقد أدّى إدماج الظاهرة الدِّينيَّة داخل المؤسسات الكنسية التي عرفتها الأديان إلى إهمال الظاهرة الأصيلة المتصلة بالإيمان. بهذا المعنى، لا يوجد التباس بين المنظور الدِّيني والمنظور الفلسفي المحايد، ما دام قد ميّز داخل الظاهرة الدِّينيَّة نفسها بين الإيمان وظواهر الإيمان التاريخية والثقافية.

لا يختلف ريكور بدوره عن هايدغر في تمييزه بين الإيمان واللاهوت. ظل ريكور «حريصا على الإصغاء إلى تفسير النصوص بناء على المُسَلَّمَة التي تفيد أن مفسّر النصوص يظلّ شريكًا أفضل لدى الفيلسوف من عالم اللاهوت في قراءة الأناجيل»[38]. وقد بَرَّرَ ريكور أولوية علم التفسير على علم اللاهوت بالقول إن التفسير يَمُدُّنا 'بفكر إنجيلي' مستقل عن 'الفكر الفلسفي' في معناه اليوناني أو الغربي عامة؛ كما أن هذه الأولوية تسمح بقراءة جنس من النصوص المختلفة بالكامل عن النصوص الفلسفية التي اعتادها الفلاسفة[39].

(36) BARASH, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger and the Problem of historical Meaning*, Fordham University Press, USA, 2003, p.145.

(37) المرجع نفسه، ص146.

(38) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.144.

(39) انتقد جان مارك تيتاز ريكور في هذه النقطة من خلال انتقاد وجود 'فكر إنجيلي' مستقل عن الفكر الفلسفي ومن خلال انتقاد التسليم بوجود فكر إنجيلي بكر ومستقل عن تأويلاته التالية. راجع المرجع السابق. نفهم بوضوح لماذا تحفّظ تيتاز من موقف ريكور، ويدون أدنى شك من موقف هايدغر. فهو الذي أشرف على ترجمة الأعمال الكاملة لعالم =

أنجز كلٌّ من هايدغر وريكور دراسة تطبيقية عن ظاهراتية الحياة الدِّينيَّة من خلال الاعتماد على علم التفسير، بدل الاعتماد على تاريخ الأديان أو على علم اللاهوت.

هايدغر مفسّرًا للنصوص الدِّينيّة.

كان هايدغر في البداية قد حاول تقديم تفسير ظاهراتي للظواهر الدِّينيَّة الملموسة بناء على رسائل بولس. وقد تَخَيَّر هايدغر من بين الترجمات اليونانية والألمانية ما يعتقد أنه يتوافق بصورة أفضل مع التجربة الدِّينيَّة الأصلية التي عرفها بولس[40]. «لم يكن بولس يملك معرفة تاريخية بيسوع، بل أسَّسَ ديانة جديدة خاصة به، أي أنه أنشأ مسيحية جديدة أولى تحكَّمت في المُستقبل: الدِّيانة البولسية بدل الديانة اليسوعية. وعليه، لا حاجة لنا للعودة إلى يسوع، كما شهد التاريخ على وجوده». بناء على ذلك، انتقد هايدغر أدولف فون هارناك والمجلّدات الثلاثة التي خصَّصَها لتاريخ العقيدة المسيحية، حينما اعتبر هذا الأخير أن الفلسفة اليونانية قد حوَّلت الإيمان الدِّيني إلى عقيدة . وقد اعتبر عدد كبير من المؤرخين بعد ذلك أن اللاهوت المسيحي تَكَوَّن نتيجة الالتقاء بين البشارة المسيحية ونمط التفكير الفلسفي باليونان. إلا أن هايدغر يعتبر أن هذه الصياغة المتأخرة للعقيدة المسيحية قد تجاهلت وجود مسيحية أُولى لا عَلاقة لها بعلم اللاهوت. وعليه، نجانب الصواب عندما نتحَدَّثُ عن لاهوت بولس[41]. تخلّى هايدغر عن مدرسة تاريخ

= اللاهوت ترولتش المنتمي إلى الكانطية الجديدة، وهو عالم اللاهوت الذي تصدّى له هايدغر بالنقد. راجع ترجمة تيتاز بالفرنسية تحت عنوان:

TROELTSCH, Ernst: *Histoire des religions et destin de la théologie*. Œuvres III. Edition établie et commentée par Jean-Marc Tétaz. Labor et Fides, Cerf, 1996.

(40) HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. II Abteilung: Vorlesungen. Gesamstausgabe. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1995, p.68.

(41) يعتبر الموقف الذي اتخذه هيدغر من بولس مضادًا لموقف نيتشه. فقد اعتبر هذا الأخير أن المسيحية انتهت مع نهاية المسيح. وقد اعتبر أن الأناجيل شهادة حية على الفساد الذي عرفته الجماعة المسيحية الأُولى وعلامة على اضمحلال المسيحية، وقد حمَّل نيتشه بولس مسؤولية هذا الاضمحلال. راجع ص81 وما بعدها من كتاب نيتشه:

NIETZSCHE, F., *Der Antichrist*.. Area Verlag, Czech Republic, 2005.

الأديان، كما بلورها ترولتش[42]، مما حمله على انتقاد التصوّر الظاهراتي للمقدس الذي بلوره رودولف أوتو في كتابه عن المقدس. فقد اعتبر أن «صحة المنهج ليس ضمانة تدل على صحة الفهم. قد يكون الجهاز المنهجي-العلمي سليمًا بالكامل، مثل تحقيق المصادر بناء على منهجيَّة فيلولوجيَّة دقيقة، ومع ذلك، قد تُخطئ تلك المقاربة موضوعها الحقيقي. على كلّ حال، قد يُسدي تاريخ الأديان الحديث خدمات إلى الظاهراتية إذا ما خضع لتفكيك ظاهراتي»[43]. والهدف الذي توخّاه هايدغر هو التوصل إلى شرح رسائل بولس بالرجوع إلى «التديّن المسيحي الأول» «religiosité» في الجماعة الأولى. وقد اعتمد في سبيل ذلك على مفهوم الإنجاز Vollzug «ذلك أن الفهم الظاهراتي يتحقّق اعتمادًا على إنجاز المتمعّن»[44]. سيتعرّف القارئ على امتداد هذا المجلّد بصورة تفصيلية على مساهمة الموقف الذي يتخذه الدازين في عملية الفهم الظاهراتي في كلّ المواقف الشائكة التي يوجد فيها الدازين. وعليه، نستطيع تعريف أوضاع الحدّ الأقصى Grenzsituationen بوصفها «المواقف التي يلقى فيها الدازين أمام إمكاناته، حينما يصبح التصميم مطلوبًا في مواجهة الموت»[45]. بهذا المعنى، يصبح الموقف الشائك مماثلًا لحالة الاستثناء situation d'exception لدى كارل شميت. «إن حالة الاستثناء (*Ausnahmezustand*) مناسبة باهرة لتعريف السيادة تعريفًا قانونيًا. لا يتخذ القرار بصورة باهرة صفة القرار إلا إذا كان يتدخل في حالة الاستثناء»[46]. تتصل فكرة حالة الاستثناء في المجال السياسي على نحو ما بفكرة التطبيق المجتهد *applicatio* لدى غادامير، بما أن وضعية التأويل وضعية استثنائية على الدوام، بحكم غياب قاعدة عامة تنطبق على كلّ الحالات الخاصة، ما دامت نوازل جديدة أو حالات استثنائية. لو كان كلّ قرار مجرد تطبيق قاعدة، لما استدعت الحاجة وجود قاضٍ أو حَكَمٍ أو رجل قرار بصورة عامة.

---

(42) TROELTSCH, E., *Histoire des religions et destin de la théologie*. Œuvres III. Edition établie et commentée par J.-M. Tétaz, Labor et Fides, Cerf, 1996.

(43) HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*. II Abteilung: Vorlesunge. Gesamstausgabe. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1995, p.78.

(44) المرجع نفسه، ص82.

(45) HEIDEGGER, M., *Philosophical and Political Writings*. Edited by Manfred Stassen. Continuum, New York, London, 2003, p.xii.

(46) SCHMITT, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Vierte Auflage, Duncker &Humblot/Berlin 1985.

وقد أبرز غريش كيف أن هايدغر استثمر مفهوم القرار لمناهضة التصوّرات الإنسية والوجودية، وكيف طرح قضية المقدّس من زاوية فهم الوجود بما هو قوة قاهرة. كما استفاض غريش في دراسة كتاب الإسهامات *Beiträge* وملامح الإله الأخير.

قد يشقّ على القارئ فهم المعجم الذي نحته هايدغر. لكن غريش بذل كامل جهده لتقريب فكر هايدغر من القارئ بالرَّغْم من كلّ الخصوصيات المُعجمية التي تُميِّزُه. وكان مانفرد ستاسين قد أشار إلى أن «فكر هايدغر ظلّ متميّزًا بسِمَة محلية ضيقة وبعصبية قبلية ـ وبفلسفة منحدرة من حقول وأدغال الغابة السوداء. كانت مفاهيم مسقط الرأس Heimat والدم Blut والأرض Boden إلخ. . مفاهيم مؤسّسة للغة والثقافة، وللفلسفة قبل كلّ شيء، أو قُلْ للفكر Denken. وكانت المحافظة على هذه القوى المرتبطة بالأرض هي التي تقود إلى التفكير الأصيل»[47].

تضاف إلى هذه الصعوبات صعوبة مُتعلّقة بتعريف فعل التفلسف. كيف يمكن القيام بالتفلسف بعد «نهاية الفلسفة؟»[48] «ربما وصل مسار التفكير اليوم حدًّا أصبح فيه الصمت مطلوبًا»[49]. بهذا المعنى، تَحَوَّلَ التفلسف إلى «حوار التفكير الأصيل مع ذاته»: «تُصغي الذات الأصيلة في صمت بمفردها إلى صوت الضمير وتنتبّه فقط إلى موتها. احتلّت الكينونة Seyn بعد ذلك مكان الضمير وتَحَوَّلَ التفكير إلى شكر thanking وكلام موافق ent-sprechen وإجابة مسؤولة ant-worten. حَظِي الخطاب أو Rede أو die Sprache بالهيمنة، ولجأ هايدغر بصورة متزايدة إلى الشعر بوصفه خزّان كلّ ما هو أصيل»[50] لكن قلة نادرة من الشعراء هم الذين يتمتعون بروح الابتكار الخاصة بفكر الوجود، ولا غرابة أن

(47) HEIDEGGER, M., *Philosophical and Political Writings*. Edited by Manfred Stassen. Continuum, New York, London, 2003, p.xx.

(48) المرجع نفسه، ص38.

(49) المرجع نفسه، ص41.

(50) المرجع نفسه، xxiii، ترجمنا مصطلح Sein إلى لفظ 'الوجود'، بينما ترجمنا مصطلح Seyn، في الرسم القديم لنفس المفردة إلى لفظ 'الكينونة'، (على غرار التقابل الموجود بين Being وBeyng في الترجمة الإنكليزية للمصطلحين الألمانيين.

يكونوا جميعهم ألمانًا مثل هولدرلين (Hölderlin) وريلكه (Rilke) وتراكل (Trakl) وأنجلوس سليسيوس (Angelus Silesius). وقد أضاف إليهم نخبة خاصة تربط بين التفكير والإصغاء الشاكر للوجود، كما تمثّلت في هيراقليطس وبعض البوذيين، كما استعان بالأمثال الشعبية القديمة وبحكمة الأسلاف كما هي محفوظة في اللغة العامية. ومع ذلك، يبدو أن هذا الفكر المُغرق في المحلّية، قد استطاع الوصول إلى العالمية بفضل الربط بين لغة الشعر والكينونة والمقدس.

بناء على ثنائية التفكير الأصيل والمنظور الثقافي للفلسفة والدِّين، وَجَّهَ هايدغر نقدًا لاذعًا لثقافة الانحطاط والوجود غير الأصيل ولفكر العامة، وهو ما دعاه هايدغر وجودًا غير أصيل أو ثرثرة. المحصّلة هي أن التفكير في الدِّين تحقّق من خلال اللاهوت السلبي، على نحو ما قام به المعلّم إيكهارد، كما سيتَعَرَّفُ القارئ على ذلك بتفصيل خلال هذا الكتاب. اعتبر من هذه الزاوية أن تاريخ الميتافيزيقا لا يعدو أن يكون تاريخ الأُنطو-تيو-لوجيا.

وإذا كان المسار الذي سار فيه هايدغر يقترب من اللاهوت السلبي لدى المايستر إيكهارد ومن ظاهرة الصمت، فإن غريش سعى إلى إحياء النموذج الهيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين من خلال الأعمال التي نشرها ريكور على امتداد عقود من الزمان.

الفلسفة والدِّين لدى ريكور.

حاول ريكور المحافظة من جانبه أيضًا على التمييز بين هيرمينوطيقا الأناجيل والهيرمينوطيقا الفلسفية. ولعل السِّمة التي طبعت الدِّراسات التي خصَّصَها ريكور لهيرمينوطيقا الأناجيل، هي أنه كان يضع الاعتقاد الإيماني بين قوسين أثناء الدِّراسة، كما كان يلجأ إلى لغة الفلسفة وإلى تقنيتها[51]. تخلّى ريكور عن نشر المحاضرتين الأخيرتين المتعلّقتين بالدِّين وفَضَّلَ نشرهما بصورة مستقلة ضمن كتب أُخرى، بعدما اعتزم نشر باقي محاضرات جيفورد التي كان قد ألقاها سنة 1986 حول قضايا الهوية الذاتية بجامعة إديمبورغ ضمن كتاب الذات

(51) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.139.

عينها كآخر(52). وقد أسهم ريكور في الأبحاث المتعلّقة بالهيرمينوطيقا الدِّينيَّة بصورة مستقلة عن أبحاثه الفلسفية.

إن المهمة العسيرة الملقاة على عاتق ريكور، هي مواجهة اعتراضات الفلاسفة الذين يتهمونه بالانتقائية في استثمار تخصّصات العلوم الإنسانية داخل الفلسفة (مثل التحليل النفسي واللسانيات والفلسفة التحليلية وعلم التاريخ) وبخلع مسحة لاهوتية على الفلسفة، كما هو مطالَبٌ بمواجهة اعتراضات علماء اللاهوت الذين يتهمونه بالشطط في إخضاع القضايا الدِّينيَّة للقوالب الفلسفية. لكن ريكور كان مقتنعًا بأن الحفاظ على خصوصية الفلسفة لا يعني غياب الحاجة إلى استثمار العلوم الإنسانية، وإلى استثمار بعض قضايا فلسفة الدِّين التي ظهرت مع كانط. عندما أكّد غريش أن تخصّص فلسفة الدِّين قد ظهر مع كانط، فإن ذلك يعني أن القضايا التي يطرحها علم اللاهوت تختلف عن قضايا فلسفة الدِّين. لهذا السبب، فحص غريش أعمال ريكور من زاوية الاختلاف الموجود بين علم التفسير وعلم اللاهوت، وبناء على تميّزهما معًا عن الفلسفة وعن فلسفة الدِّين. ومع ذلك، يظلّ الالتباس قائمًا في أذهاننا حول المسافة النقدية التي يجب اتخاذها اتجاه 'فكر الإنجيل' في أعمال ريكور الخاصة بعلم التفسير. يبدو أن ريكور كان يستحب في البداية أن يكون دارسُ الهيرمينوطيقا الدِّينيَّة متدينًا؛ كما

(52) نشر ريكور المحاضرة المتعلّقة بالتجربة واللغة في الخطاب الديني Expérience et langage dans le discours religieux في الكتاب الجماعي عن الهيرمينوطيقا من زاوية مدرسة الظاهراتية «Paul Ricoeur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris, Beauchesne, 1995, p.159-179؛ كما نشر المحاضرة الثانية عن الذات الفاعلة المدعوّة وعن قصص الدعوة النبوية «Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique» بمجلة المعهد الكاثوليكي بباريس، عدد 28 سنة 1988. وقد أبرز تيتاز أن المقالة الأولى هي مصدر الدراستين اللتين استأنفهما ريكور في كتاب *Lectures 3*, Le Seuil, 1994 عن ظاهراتية الدِّين وعن تداخل الصوت والكتابة في الخطاب الإنجيلي «Phénoménologie de la religion» (p.263-272) «L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique» (p.307-326). كان يودُّ ريكور أن يضمّ إلى الدراستين الأخيرتين الدراسة التي خصّصها للحب والعدالة «Amour et justice» Tübingen, Mohr, 1990 ودراسة كانت مقرّرة عن مصير اللاهوت السياسي في مواجهة نزع الطابع الأسطوري عن العالم، من أجل وضع معالم فلسفة هيرمينوطيقية خاصة بالمسيحية.

لو أن ناقد الشعر يجب أن يكون شاعرًا وأن يكون ناقد الفنّ فنّانًا. وقد أشار تيتاز إلى أن ريكور قد فصل في كتاب الذات عينها كآخر (1990) بين الالتزام الهيرمينوطيقي والموقف الدِّيني الشخصي، بناء على التمييز الواضح بين 'التطبيق المجتهد' وبين 'التمالك'. ينبني تفسير النص على ربطه بالعالَم، بينما ينبني التمالك على ربط النص بخصوصية الذات عينها. يقترح «التطبيق طريقة جديدة لفهم عالم العمل، من دون أن ينخرط القارئ ذاته بصورة عملية داخل العالم الذي تمّ وصفه»[53]. وقد سعى غريش إلى الالتزام بمبدأ أن ناقد الشعر عليه بالضرورة أن يكون شاعرًا؛ كما سعى إلى التوقف عند القضايا التي تحتمل دلالة إنسانية عامة مشتركة بين سائر الأديان. فما هي القضايا الفلسفية التي تُراعي التميز بين الإيمان والمعتقدات التاريخية؟

ريكور ومشكلة الشرّ.

ظلّت مشكلة الشرّ هي الخيط الناظم الخفي الذي يوجّه قضايا فلسفة الدِّين، بينما لم يتعرّض غريش للقضايا الدِّينيَّة إلّا ما دامت تندرج ضمن توجّه فلسفة الدِّين.

كان ريكور قد شارك مع متخصّصين في علم التفسير في أعمال مشتركة حول تفسير النص الدِّيني، من منظور الهيرمينوطيقا «بوصفها القسم المتأمّل أو المتفكّر في تفسير النصوص»[54]. وما جعل ريكور يحظى باهتمام خاص لدى علماء التفسير، هو أنه فصل النص عن المؤلّف، وعن المقام التخاطبي، وأولاه مكانة أُنطولوجيّة مستقلة، بحيث إن النص يستطيع خلق العالم الخاص به، على خلاف تصوّر غادامير الذي تظلّ فيه بِنية «سؤال/جواب» حاضرة ضمنيًا في التأويل الهيرمينوطيقي. وقد أسهم ريكور في تفسير بعض نصوص الإنجيل في

(53) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.142.

(54) *Exégèse et herméneutique. Parole de Dieu*. R. Barthes, P. Beauchamp, H. Bouillard, J. Courtès, H. Haulotte, X. Léon-Dufour, L. Marin, P. Ricœur, A. Vergote Seuil, Paris, 1971. p.47.

عهده القديم، كما فعل هايدغر بالنسبة لرسائل بولس[55]. لكنه لا يجب أن يغيب عن ذهننا أن فلسفة ريكور «فلسفة بدون مطلق وتحرص حرصًا شديدًا على التميّز عن العقيدة والتأويل، كما تظلّ في منأى عن التأمّلات الأُنطو-ثيولوجيّة»[56].

هذه الأُطروحة التي دافعت عنها مريم ريفولت دالون حاضرة بقوة في هذا الكتاب. ولذلك أصبح لزامًا على غريش تقديم فلسفة الدِّين لدى ريكور دون الاعتماد على اللاهوت العقلاني ولا على مسلّمات الأُنطو-ثيولوجيا. فكيف أنجز غريش ذلك؟

إذا شئنا البحث عن مدخل لدراسة فلسفة الدِّين من منظور ريكور، تصبح مشكلة الشر في العالم من بين المداخل الأساسية لفهم أعماله المتأخرة. لم يفحص ريكور الشر من المنظور التقليدي المعروف عن ليبنتز من خلال التيوديسيا، وفق تعريف كانط لها: «نعني بالتيوديسيا الدفاع عن الحكمة السامية لخالق العالم ضد الاتهام الذي يوجّهه العقل إلى هذه الحكمة، مستندًا في ذلك إلى الموجودات في العالم التي تتعارض في وجودها مع غايات الخالق»[57]. على خلاف هذا التصوّر، لم يدرس ريكور الشرّ من زاوية لاهوتية تبتغي تبرئة الله من تهمة ظلم العبيد. لم يكترث ريكور كذلك بالبحث عن مصدر الشرّ، بل اكتفى بالسعي إلى محاربته من منظور مستقبلي. يقول ريكور: «الشرّ هو ما نحاربه، بعدما تخلّينا عن تفسيره»، ما دام أن «تفسيره يعني أننا سنُدرجه ضمن الوضع الطبيعي للأشياء، مما سيؤدّي إلى اعتباره موجودًا وجودًا حتميًا على نحو

(55) قام ريكور بدراسة الإصحاح الأول من سفر التكوين. وقد أبرز أن قصة الخلق كانت في الحقيقة وعداً بالخلاص. وبذلك جعل مقولتي الخلق والخلاص ينتميان إلى جنس القول الواحد. وقد لجأ ريكور إلى الفصل بين الصورة الأسطورية الأجنبية عن روح الديانة اليهودية (الانتصار على ذلك المارد البحري المهول) التي اتخذتها قصة الخلق، وبين غاية الخلاص، وهي غاية تظل محتجبة عن الأنظار عندما نكتفي بفهم معاني الألفاظ. راجع الكتاب السابق، ص69-70.

(56) Myriam REVAULT D'ALLONES, Cet Eros par quoi nous sommes dans l'être. *Esprit*. Mars- Avril 2006, p.276.

(57) Kant, E.: VIII, p.255 (Über den Grund des Misslingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 1791). In: MARQUARD, Odo: *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*. Edition de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2002, p.57.

ما»[58]. الشرّ حدث عارض قد يصدر عن أيّ كائن وقد يلحق الضرر بأيّ كائن أيضًا. يبدو أن ريكور يتوسّم الأمل الذي يقيه الشر من داخل فلسفة الدِّين الكانطية. وقد كان غريش يرجع بانتظام إلى الأسئلة الأربعة الكانطية، ولا سيّما إلى السؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» للبحث عن منابع فلسفة الدِّين لدى ريكور. لكن دراسة الشر تتجاوز حدود فلسفة الأخلاق وحدود التمييز التقليدي بين الخير والشر. لا نستطيع مبدئيًا تحديد ما هو الخير ولا ما هو الشرّ، لا سيّما إذا ما انتبهنا إلى ما قاله نيتشه: «الشر -افحصوا حياة أفضل بشر من بين بني البشر وحياة الشعوب المتفوّقة، وتساءلوا عما إذا كانت الشجرة المُشْرَئِبّة في نموها بزهو إلى الأعالي، تستطيع الاستغناء عن الطقس المتقلّب وعن العواصف؟ (..) إن السمّ الذي يدمّر الكائنات الضعيفة، هو مصدر القوة في الكائن القوي- كذلك لا يدعو الكائن القوي السمّ سمًّا»[59]. تَخَلّى ريكور بدوره عن ثنائيات الخير والشر، واستند إلى كانط من أجل «العثور على بِنية أكثر عمقًا خارج كلّ ثنائيات الخير والشر: تقوم هذه البِنية على غلبة البعد العملي على المذهب الأخلاقي الثنائي الذي لا يعتبر إلّا مُكَوِّنًا مشتقًا منه»[60]. تتمثّل هذه البِنية العميقة في الشعور كما يظهر بوجه خاص في الهشاشة العاطفية المتردّدة بين مشاعر متناقضة. وقد بلور ريكور مفهوم «الإنسان القادر» بوصفه مفهومًا غير معياري، وهو مفهوم الإنسان القادر على الكلام والعمل والسرد وتَحَمُّلِ مسؤولية أفعاله. ولذلك انتقل ريكور، كما قدّم غريش ذلك بتفصيل، من مقولة الإنسان غير المعصوم إلى مقولة الإنسان القادر. ناقش ريكور الإنسان المذنب في كتابه رمزية الشرّ، قبل أن يتطرّق إلى «معاناة الإنسان»، حيث ركّز على الشرّ الذي نعاني منه أكثر مما ركّز على الشر الذي نرتكبه. وكان ريكور قد أبرز في كتابه الإنسان غير المعصوم (1960) كيف أن الإنسان مقيّد داخل مُرَكَّبات مؤقتة وناقصة ومتراوحة بين قطبي الإثبات والتناهي، وبين الضرورة الطبيعية والحرية المشروطة، مما يسمح بظهور الخطيئة. وكما أن الإنسان كائن غير معصوم،

---

(58) Michael FOESSEL : Les reconquêtes du soi. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.293.

(59) NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Reclam, 2000, p.§19.

(60) Myriam REVAULT D'ALLONES : Cet Eros par quoi nous sommes dans l'être.. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.281.

كذلك لا يحق لنا التعامل مع الشرّ المقترف في حقنا من موقع الثأر أو المعاملة بالمثل[61]. «إن تبعية الأفعال الإرادية للأفعال غير الإرادية، وتبعية الأنا الأخلاقي للهشاشة العاطفية التي تُظهِر مشهد إنسان غير معصوم أخلاقيًا، وهو مشهد ممكن على الدوام، تكشفان عن 'الطابع غير الضروري' الذي يقال على الوجود الإنساني»[62]. إن هذا الطابع العارض الذي يتخذه الوجود الإنساني يشبه وضع الدازين المقذوف في العالم، ما دام هذا الوعي أنا 'جريحًا' يظلّ واعيًا على الدوام بعدم وجود تناسب بين الإرادي وغير الإرادي وبين المبادرة الأخلاقية والإنسان غير المعصوم. لكن الإنسان يمتلك قدرات تساعده على بلورة هويته الذاتية بما هي هوية سردية، بحكم قدرته على الكلام وقدرته على العمل، وقدرته على لَمِّ شتات حياته الخصوصية في حكاية معقولة ومقبولة. ترتبط كلّ هذه القدرات بقدرة الإنسان على إسناد هذه الأفعال إلى ذاته وتبنّي مسؤوليته عنها. بالمقابل، ترتبط مظاهر العجز لدى الإنسان بالعجز اللغوي وبالتراخي عن القيام بعمل وباحتباس مَلَكة السرد. وقد خصَّصَ ريكور فقرات طويلة من كتابه للربط بين الهوية الذاتية أو التاريخية والسرد. وقد كان غيوم شاب (Schapp) (1884-1965) قد انتبه قبل ريكور إلى أن جسدي «متورط» عن قصد أو غير قصد في الحكايات التي أسردها حول ذاتي[63]. «فالحكايات هي المعطى الجوهري في ذهن شاب. يظهر كلّ شيء مع حكايات وفي صلب حكايات. لا نجد منفذًا إلى الإنسان إلّا من خلال الحكايات. يفترض العلم والفلسفة مسبقًا وجود الحكايات»[64]. وحينما تتعرض حلقات

(61) RICOEUR, P. Equivalence et surabondance. Les deux logiques. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.172.

(62) Guillaume LE BLANC : Penser la fragilité... *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.254.

(63) يذكر غريش أن الفضل يعود إلى ريكور في لفت النظر إلى الفيلسوف الألماني شاب الذي نشر كتابًا يحمل عنوان *In Geschichten verstrickt* ويحكي عن الإنسان المتورّط في حكاياته. وقد حاول شاب تعويض الأنطولوجيا الأساسية لهايدغر بنموذج لا يُرَكِّزُ على الزمن والهم في الكشف عن ظاهرة الظواهر، بل يستدعي تورّطنا داخل الحكايات. وقد كتب غريش تعليقًا مطوّلًا نشره في خاتمة الكتاب الذي أصدرته شتيفاني هاس عن غيوم شاب:
Stefanie HAAS : *Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricoeurs Überlegungen zur narrativen Identität*. Mit Nachwort von Jean GREISCH. Olms 2002.

(64) ستيفاني انظر كتاب/ هاس، ص31.

الحكاية للتفكك، يؤثّر ذلك بوضوح في استقرار الهوية الذاتية. فأمراض المعدة مثلاً ليست مجرّد مرض عضوي، بل هي جزء من السيرة الذاتية للمريض. يمرض المرء لأنه يرفض جزءًا من الذاكرة الفردية، بمعنى أن المرض اضطراب يعاني منه انتظام مجرى الحياة. والهدف المبتغى هو إعادة ترميم الحبكة السردية المنتظمة التي تفصح عنها الهوية الذاتية، كما تظهر في الجسد السوي[65]. «لذلك، فإن هشاشة الهوية متلازمة في وجودها مع هشاشة القدرة السردية على حكي الذات»[66]. ولهذا السبب، يتحدث ريكور عن التربية على الانسجام السردي، وعن التربية على الهوية السردية.

ما هو انعكاس وساطة السرد على فلسفة الدِّين؟

كان ريكور يحرص كلّ مرة على إحداث التمييز بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والهيرمينوطيقا. لكن ذلك لا يَحُول دون إيجاد طريقة لتقريب الشقّة بين المذهبين. امتاز ريكور بحرصه على توجيه الممارسة الظاهراتية في اتجاه نظرية فهم التجربة الإنسانية وتأويلها بناء على تحقّقها الثقافي الموضوعي في العلامات والرموز والحكايات. نستطيع تقريب الشقّة بينهما بالرجوع إلى مفهوم النص والسرد. فإذا كانت الهوية الذاتية قد تشكّلت انطلاقًا من السرد، على غرار مفهوم التاريخ، هل يحق لنا اعتبار الظاهرة الدِّينيَّة ظاهرة سردية كذلك؟

ذكر ريكور في كتاب صراع التأويلات أن من يعيش داخل هالة الآثار يدخل في صلب الحلقة الهيرمينوطيقية المتمثّلة في الفهم والإيمان. وقد أبرز جان مارك تيتاز كيف أن ريكور حَدَّدَ بعد مرور ثلاثة عقود معنى هذه العبارة في ضوء 'التكوّن الكتابي للعقيدة اليهودية والمسيحية' بناء على الحلقات الهيرمينوطيقية الثلاث: «الحلقة الموجودة بين كلام الله والكتب المقدسة، والحلقة الموجودة بين الكلام المُلهم والجماعة المؤوِّلة (تتضمّن هذه الحلقة تاريخ تأويل النصوص

---

(65) Eduard KAESER: Der körpermündige Mensch. In: *André Thurneysen* (Hsg.) *Der Leib. Seine Bedeutung für die heutige Medizin.* Peter Lang, Berlin, 2000, p.41.

(66) Guillaume LE BLANC: Penser la fragilité... *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.259.

بقدر ما تتضمّن تاريخ التقاليد التي تشهد عليها هذه النصوص)، والحلقة الوجودية الموجودة بين الكلام المؤوَّل والفهم المؤمن في الفرد الواحد. لا يتحقّق الفهم إلّا عند قبول الالتزام بهذه الحلقات»[67]. وقد اعتبر ريكور أن نداء العلو واستجابة الذات بِنية مشتركة تلتقي فيها سائر الأديان. لكن استجابة القارئ مختلفة كلّ مرة حَسَب الهالة التي تُحيط كلّ مرة بالنص الدِّيني. ولذلك، يطالب ريكور بالمرور فوق «صراط الهيرمينوطيقا النصية».

وقد تطرّق غريش لخصوصية اللغة الدِّينيَّة كما درسها ريكور من الزاوية البلاغية بالرجوع إلى كتاب نورثروب فراي المدوّنة الكبرى[68]. لكن غريش لم يستطرد مُطَوَّلًا في جزئيات علم التفسير. فضَّل الرجوع إلى مناقشة بعض القضايا المتصلة بفلسفة الدِّين، مثل مشكلة الغفران والقدرة على المحبة ومشكلة التسامح. وقد كان ريكور قد ناقش مبدأ العدالة بالمثل، واعترض على مبدأ الانتقام والثأر الذي يجد من ينتصر له بدعوى تحقيق العدالة. ألا يجب الاحتراس من «منطق المعاملة بالمثل الذي يتحكّم في كلّ قانوننا الجنائي؟ بمعنى آخر، ألا يجب علينا أن نكتشف وجهًا مقلقًا يتخذه الغضب والانتقام خلف العقاب، مهما كان منصفًا؟»[69] وقد فتح غريش في نهاية الكتاب أُفقًا رحبًا على مبدأ التسامح والحوار بين الأديان من خلال استعراض أعمال ليسنغ، والتذكير ببعض متصوّفة الإسلام.

لكن غريش استبعد إمكان حلّ إشكالية وجود الشر في العالم بعد تعاظم النظرة المتفائلة إلى دعاوى التسامح والتقدّم في عصر العلم والحداثة. لا يعني اتساع الأفق الثقافي والتكوين الفكري أنّ تقدّمًا مماثلًا قد يتحقّق على المستوى الأخلاقي وعلى صعيد الحوار بين الأديان. لقد كان سؤال كانط وجيهًا «ماذا

(67) TETAZ, J.-M., Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.141.

RICOEUR, P., « Phénoménologie de la religion ». In: *Lectures 3*. Le Seuil, Paris, 1994.

(68) FRYE, Northrop: *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, Paris, Le Seuil, 1984.

(69) RICOEUR, P. Equivalence et surabondance. Les deux logiques. In: *Esprit*. Revue internationale, Paris, mars-Avril 2006, p.172.

يجوز لي أن أرجوه؟»، لكن تصوّره الأخلاقي للدّين أصبح تصوّرًا غير مقنع. وقد انتبه غريش إلى اعتراضات أدورنو وهوركهايمار على الأنوار. فقد سوَّت الأنوار وصيرورة نزع الطابع الأسطوري «الكائن الحيّ بالكائن غير الحيّ»، في حين سوّت الأسطورة بين غير الحيّ والحيّ. الأنوار هي الخوف الأسطوري الذي اتخذ صورة جذرية»[70]. كما كان هايدغر مقتنعاً بأن الحضارة الأوروبية قد دخلت مرحلة الانحطاط. ولذلك ظلّ مفكرًا مضادًا للحداثة، على غرار اقتناع فتغنشتاين ذاته. أشار هايدغر إلى نهاية الفلسفة وإلى إمكان «بداية أخرى للفكر» وإلى «ورع الفكر»[71] مما لا يسمح للمرء بتوسل الحلول السهلة المنتشرة عبر منتديات حوار الأديان والدِّراسات الثقافية. وقد اعتبر غريش أن الحل الأدنى لإقامة مثل هذا الحوار يقوم على قيم الانفتاح الفكري وحرارة الاستقبال وحسن الضيافة. بدل أن يتحوّل المرء إلى زير الأديان، على غرار زير النساء، قد يكون من الأفضل له أن يحسن الرفادة والسقاية والضيافة، وأن يستقبل باقي الأديان كما يستقبل الضيوف الأجانب.

الأُلفة والغرابة.

يُعتبر مفهوم الاستضافة من بين أهم المفاهيم التي تُجَسّدُ جدلية الأُلفة والغرابة، وجدلية التمالك والتغريب. وقد برع غريش في استثمار الزوج الأسطوري هيستيا (إلهة المسكن) وهرمس (إله السفر والخروج والتواصل) من أجل إيجاد توازن معتدل يمنعنا من المبالغة في الأُلفة أو في المغايرة. رجع غريش في هذا التصوّر إلى بعض تعاليم مدرسة التلقّي بمدينة كونستانس مع ياوس. اتخذ ياوس مثلًا موقفًا معتدلًا بين هيستيا وهرمس في مقالته عن التجربة الدِّينيّة والجمالية[72]. انتقد فكرة الانصهار الكامل للآفاق (غادامير) لتبرير تاريخ أثر بعض أمهات الكتب في القارئ المعاصر، ما دامت تلك الفكرة تمنعنا من تَخَيُّلِ وجود مغايرة في قلب تجربة الأُلفة. لكن ياوس انتقد أيضًا الفكرة المقابلة لها، وهي فكرة وجود 'مغايرة

(70) ADORNO, HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Suhrkamp, p.32.

(71) HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954, p.44.

(72) JAUSS, Hans-Robert; *Wege des Verstehens*. Fink, 1993, p.363.

مطلقة"، ما دام الآخر المطلق يتوفّر على قيمة هيرمينوطيقية فارغة. ظلّ ياوس يبحث دون كَلَل عن الآخر النسبي، أو عن المغايرة النسبية، مما يسمح له برؤية الذات داخل الآخر وبالتواصل بين الثقافات. وقد تَمَكَّن غريش، بفضل معرفته الواسعة بمدرسة التلقي، على غِرار ريكور، من إيجاد خيط منهجي رفيع ترجم بمقتضاه مُفردة التلقّي إلى معنى الاستضافة وحسن الاستقبال. لا يقوم الحوار بين الأديان مرة أُخرى على وجود معايير قَبْلية ولا على تصوّر ماهوي للخير والشر والحق والباطل، بل يقوم على المجهود الذاتي *conatus* (اسبينوزا) الذي يقبل من خلاله بحرارة على استقبال الآخر وحسن ضيافته؛ وهذا هو الجانب الوجداني الجوهري الذي يُقرِّبُ ريكور من اسبينوزا(73).

أخيراً، يبدو أن غريش قد خصَّصَ حَيِّزًا أكبر لهايدغر وريكور مما خصَّصه لباقي الفلاسفة. كما أنه لم يُخصِّص فصولًا مستقلة لبعض كبار فلاسفة الذّين المعاصرين (مثل كيركيغارد وفيلته)، وإن كان قد تطرّق إلى أغلبهم بإسهاب أثناء مناقشة بعض القضايا الفلسفية المخصوصة. قد يرجع مُبَرِّرُ ذلك إلى أن غريش يميل إلى رأي غادامير الذي يؤكّد على أهمية أمهات الكتب وكبار الفلاسفة. فهم يتميّزون بحضورهم القوي في الفكر الفلسفي المعاصر وبتاريخ أثرهم في مختلف الأجيال. من هذه الزاوية، نفهم لِمَ استفاد الفلاسفة من حظ متفاوت في هذا الكتاب بما يتناسب مع عمق التأثير الذي أحدثوه في تاريخ فعل القراءة. بالمقابل، يعتبر بعض النقّاد الآخرين، مثل هانس روبرت ياوس أنه لا توجد مؤلفات خالدة ولا سبيل إلى التمييز بين أمهات الكتب وبين غيرها من المؤلفات، ما دام أن تاريخ الأثر يرتبط بتاريخ القراءة ولا صِلة له بقيمة ذاتية يحظى بها كبار الفلاسفة ولا بقدرتهم الذاتية على مقاومة كلّ التأويلات المقترحة عبر العصور. فقد اعتبر ياوس أن تصوّر غادامير للمؤلفات «الكلاسيكية» (أمهات الكتب) تصوّر جمالي أفلاطوني(74). بالرُّغم من هذا الانتقاد، نميل هنا

(73) Myriam REVAULT D'ALLONES : Cet Eros par quoi nous sommes dans l'être.. *Esprit*. La pensée Ricœur. Mars avril 2006, p.286.

(74) GADAMER, H.-G.,*Hermeneutik II*. Bd 2. *Wahrheit und Methode. Ergänzüngen und Register*, J. C. B. (Paul Siebeck) Tübingen, 1992, p.223. Jauß, H.-R., *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt, 1979.

إلى موقف غادامير، لأننا نتساءل باستغراب هل يمكن معرفة تاريخ الشعر العربي دون معرفة المتنبي أو المعري أو استيعاب تاريخ الفلسفة العربية دون معرفة ابن رشد. بهذا المعنى، تظهر إيجابيات غريش بكلّ وضوح في هذا الكتاب حينما انبرى إلى استعراض الفلاسفة الكبار وإلى تقديم مؤلفاتهم الأساسية في الموضوع. وكان أثناء كلّ ذلك يعتمد منهجيّة الشرح والتعليق والاستشهاد بالباحثين المتخصّصين وتتبّع المراجع الحديثة. ولعل ما يميّز الفيلسوف غريش عن غيره من الفلاسفة هو أنه ينتمي إلى فئة جدّ محدودة من الكُتّاب، وهي فئة الشرّاح. يوجد مثال باهر على ذلك: كان ابن رشد أعظم شرّاح أرسطو، مما لم يَحُل بينه وبين أن يصبح من أهم فلاسفة الغرب الإسلامي المؤثّرين في الغرب المسيحي. كذلك، يعتبر غريش من أهم شرّاح هايدغر وريكور، وهو ما يخلع على هذا الكتاب أهمية متميّزة في فلسفة الدّين والهيرمينوطيقا الفلسفية.

والله ولي التوفيق.

عزالعرب لحكيم بناني

استهلال

تشكّل الصفحات التي سنَطّلِع عليها هنا، المجلّدَ الثالث والأخير من الاستقصاء الذي قمتُ به حول «فلسفة الدِّين» وأشكال التعبير الرئيسة عنها في الفلسفة المُنتمية إلى القرنين التاسع عشر والعشرين. يتعلّق الأمر بخمسة نماذج إبدالية كبيرة تَجسَّد فيها العقل. وقد سعيتُ إلى فحص خصوبة هذه النماذج أثناء التأويل الفلسفي للواقعة الدِّينيَّة، دون تجاهل حدودها: العقل التأمّلي والعقل النقدي والعقل الظاهراتي والعقل التحليلي والعقل الهيرمينوطيقي. وقد أفردتُ دراسات المجلّد الحالي لمختلف وجوه هذه الصورة الأخيرة للعقل، وكذلك لآثارها في فلسفة الدِّين.

المهمّة التي أقوم بها في هذه الدِّراسات مهمّة مُضاعفة: هي أن نفهم على نحوٍ أفضل كيف نشأت فلسفة التاريخ والفلسفة الهيرمينوطيقية وفلسفة الدِّين، كتخصّصات فلسفية في وقت واحد تقريبًا؛ وأن «نبتكر» نموذجًا إجرائيًا للهيرمينوطيقا قادرًا على مُواجهة التساؤلات الحالية المتعلّقة بالدِّين وبمكانة الظاهرة الدِّينيَّة داخل المجتمعات المعاصرة.

إنني واعٍ بأن هذا النهج الذي سرتُ فيه لم يكن هو النهج الوحيد المُمكن. والمقاربة التي فضّلتُها هي على غِرار ما سار عليه عدد من المؤلفين، كما أنها تُهمل تطوّرات نظرية أُخرى لا تقلّ أهمية. وبالرَّغم من حجم المشروع الذي لم يتوقع أحد مدى ضخامته، لم أكن أرغب في استعراض مُجمل الفلاسفة الذين اهتموا بمشكلة الدِّين، منذ كانط إلى اليوم. إذا ما رغبنا في وضع سجلّ يحيط بكلّ الفضاءات اللغوية والعوالم الفكرية، لن نوفّيه حقه، ما لم ينجز ذلك في إطار استقصاء جماعي على المستوى الدولي.

وفي الإطار الضيق جدًا الذي التزمت به كنت مسكونًا باستمرار بهاجس

التعامل مع كلّ واحد من هؤلاء الكُتّاب قيد المساءلة بالقدر نفسه من «الإنصاف الهيرمينوطيقي»، وهو الأمر الذي لا يحول دون إلقاء نظرة نقدية على كلّ محاولة على حِدة. سأدافع في هذا القسم الأخير، بنبرة منحازة أكثر - من دون أن تلجأ أبدًا إلى أيّ تهويل «قياموي» كما أرجو ذلك - عن ظاهراتية هيرمينوطيقية للدِّين، بما يتوافق مع فكرة العقل الهيرمينوطيقي، كما رسمتُ معالمه في الكتب الثلاثة: **شجرة الحياة وشجرة المعرفة** *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*؛ **الكوجيتو التأويلي** *Le Cogito herméneutique*؛ **بول ريكور: مسار المعنى** *Paul Ricœur: L'itinéraire du sens*.

إن التوجّه التاريخي الأساسي الذي يَسِم هذا الاستقصاء يولّد الانطباع أنه يمثّل مسيرة طويلة في اتجاه أرض العقل الموعودة. إذا جاز لي استثمار صورة هوسرل المجازية من جديد، بعدما سُقتها مرّاتٍ متوالية، سأعترف أنني مضطر بدوري إلى الاكتفاء بالنظر من بعيد إلى الأرض الموعودة التي تَعِد بهيرمينوطيقا فلسفية للدِّين، ما دام يتعذّر عليّ ولوجها بصورة نهائية. ولذلك، فإن هذا المجلّد الذي يكتفي بالنظر إلى الدِّين في حدود مجرّد العقل الهيرمينوطيقي، لن ينتهي بخاتمة حقيقية. لقد تردَّدْتُ كثيرًا في اختيار الشكل الذي يجب أن تصبح عليه الخاتمة، قبل أن أهتدي إلى وضع عنوان بسيط لها «Envoi» أو «عود على بدء»، قصد الإشارة إلى أننا لم نستكمل بعد إنجاز العمل الحقيقي، وإلى أننا لن نملك النجاح فيه إلا بفضل الرجوع إلى «الأشياء ذاتها».

يعلم الكاتب الذي يجازف بعرض فرضيات عمله ونتائج أبحاثه وتأمّلاته على أنظار الجمهور إلى أي حدّ تظلّ فيه هذه النتائج غير نهائية، كما تتطلّب وضعها على محكّ النقد. كما قال ميرلو بونتي في مستهل درسه الافتتاحي في معهد فرنسا، يعتبر الفيلسوف شاهدًا أيضًا على «فوضاه الداخلية»[1]. إن هذا ليس مبرّرًا كافيًا يجيز له التماس تسامح خاص يجود به قُرّاءه عليه. وبما أنه مؤلّف مُصَنِّف في الفلسفة، يعلم أن قُرّاءه لا يوجدون في الوضعية المريحة نفسها التي كانت الأخت سامبليس (Simplice) توجد فيها، وهي الوضعية التي يشير إليها فكتور هوغو في رواية البؤساء: «لم تكن تقرأ أبدًا إلّا كتاب أدعية

(1) Maurice MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1975, p.9.

مكتوبًا بأحرف كبيرة باللغة اللاتينية. لم تكن تفهم اللاتينية، لكنها كانت تفهم الكتاب»[2]. يستطيع تذكير قُرّائه، على أبعد تقدير، بقول ياسبرز: «لا يمكن أن تتكشف الموضوعية الفلسفية الخالصة إلا بفضل الذاتية التي تتجلي بداخلها»[3]. يرغب المؤلف في الالتقاء خاصة بمُحاورين وقُرّاء يقبلون عن طيب خاطر الاهتمام «بقصيدة» تاريخ العالم التي «ابتكرها» شعرًا، حتى يتمكن من فهم ذاته ومن فهم الأسئلة التي تسكنه (وأنا أسترجع أثناء ذلك عبارة أخرى أطلقها هوسرل وكنت قد سُقتها في مقدّمة المجلّد الأول). تغَذّيني الأصداء النقدية التي حظي بها المجلّدان الأول والثاني بأمل كبير في ألّا تذهب هذه الرغبة سدى، كما اعتبرت تلك الأصداء بمثابة دعوة إلى متابعة الاستقصاء في أفق أكثر انتظامًا.

أبارك ما ذكره جان لوك ماريون (Jean-Luc Marion)، في ختام مراجعاتي لكلاسيكيات فلسفة الدِّين - وهي قراءات تحوّلت أحيانًا إلى عمل شاقّ حقيقي كما كان حال سيزيف (Sisyphe)- عن العلاقة التي تربطنا بالنصوص المؤسّسة للفكر: «ليس المراد هو شرح نصوص المؤلفين، بقدر ما أننا نلتمس منهم شرح وضعيَّتنا الحالية التي نوجد عليها»[4]. أُطلق على الفيلسوف وصف «كلاسيكي» كلما ساعدني على تدقيق الأسئلة التي أطرحها على نفسي اليوم، وهي أسئلة تدخل في صلة وثيقة بوضعيتي التاريخية الخاصة، بصرف النظر عن المسافة الزمنية الفاصلة بيننا. أضيف إلى ذلك الرهان الهيرمينوطيقي التالي: قُرّاء المؤلِّف هم الذين يساعدونه على فهم نفسه أفضل مما فهم المؤلف نفسه إلى حدّ الآن، وهم الذين سيحكمون على أسئلته بالقول إذا ما كانت مقبولة أم لا على المستوى الفكري، كما سيحكمون على الطريقة التي سعى من خلالها إلى تدبيرها.

اسمحوا لي للمرة الأخيرة بتوجيه شكري إلى كلّ الذين رافقوا الولادة العسيرة التي عرفتها المجلّدات الثلاثة، من قريب أو بعيد. تتصدّر فرانسواز تودوروفيتش (Françoise Todorovitch) القائمة، بعدما كانت أول من قرأ

(2) Victor HUGO, *Les Misérables*, t. I., Paris, Gallimard, 1973, p.295.

(3) Karl JASPERS, *Les Grands philosophes*, t, I. Paris, Presses Pocket, 1989, p.14.

(4) Jean-luc MARION, *L'Idole et la distance*, Paris, Biblio-essais, 1991, p.38.

المخطوط بحيث كانت ملاحظاتها السديدة تذكّرني دائمًا بضرورة العودة إلى «الأشياء ذاتها»، لا سيّما عندما كانت هذه الأشياء توشك أن تحتجب خلف الاستطرادات المستفيضة التي تميّز البحث الأكاديمي. أشكر أيضًا ابنتها كاترين لحرصها على فهرسة المجلّدات الثلاث.

عملت على التأكد من فرضيّات العمل التي وجّهتني أثناء بلورة هذا المجلّد الثالث بناء على ردود طَلَبة الأستاذية mâtrise بالمعهد الكاثوليكي بباريس، وكذلك في ضوء الردود الصارمة والمشجّعة في الوقت نفسه التي أبداها طَلَبة البرنامج الأوروبي *Lessico Culturale Europeano* في إطار حلقة الدكتوراه التي عُقدت بالمعهد الإيطالي للدراسة الفلسفية بنابولي في يونيو/ حزيران 2002. أضف إلى ذلك المشاركين في مجموعة من الندوات الدولية: «الفلسفة واللاهوت الفرنسي» بجامعة لاند Lund بالسويد في سبتمبر/أيلول 2002، وندوة «الظاهراتية وأسسها» من تنظيم جامعة تونس- المنار في أكتوبر/ تشرين الأول 2002، والندوة التي عُقدت بجامعة فرايبورغ الألمانية في مايو/ أيار 2003 بمناسبة ذكرى برنهارد فيلته (Bernhard Welte)، والندوة التي عُقدت بالأكاديمية الكاثوليكية بمدينةماينس Mayence الألمانية لتكريم بول ريكور. كما أشكر خاصة الأساتذة توليو غريغوري (Tullio Gregory) وأنطونيو غارغانو (Antonio Gargano) وماركو ماريا أوليفتي (Marco Maria Olivetti) وفيرنر جانرو (Werner Jeanrond) ومحمد محجوب وبرنهارد كاسبر (Bernhard Casper) وهولجي زبوروسكي (Holger Zaborowsky) وماركوس أندرز (Markus Enders) وبيتر ريفنبرغ (Peter Reifenberg) الذين عرضوا عليه فرصة عقد هذه الحوارات المشجّعة والمُثمرة.

لقد حاولت كذلك أخذ الملاحظات والآراء النقدية بعين الاعتبار، التي وجّهها إليّ كلٌّ من فيليب كابيل (Philippe Capelle)، وميشيل ميسلان (Michel Meslin)، وجان لوي فييار بارون (Jean-louis Vieillard-Baron)، ويوهان هندريك أدريانز (Johan Hendrik Adriaanse) أثناء عقد لقاء علمي في باريس، 14 تشرين الثاني/ نوفمبر، بعنوان «*quaestio disputata de ratione et religione*» «القضايا خلافية بين العقل والدّين» بمناسبة صدور المجلّد الثاني.

وأخيراً، أودّ شكر فرانسوا بوسبفلوغ (François Boespflug)[5] الذي لم تكفّ لوحاته التي رسمها عن العوسج الملتهب عن إلهاب تأملاتي، كما أشكر صديقي منذ زمن بعيد بِيت نيكولا (Pit Nicolas) الذي «ابتكر» عوسجًا ملتهبًا جديدًا، في أعقاب لوحات العوسج الملتهب التي رَصَّعَت المجلّدين الأوّلين. هذا هو أفضل تأييد «هيرمينوطيقي» لوجاهة الرِّهان الذي رفعته، وهو رهان يفيد أن قصة ابتكار فلسفة الدِّين التي سعيتُ إلى سردها قد تساعدنا على اكتشاف آفاق فكر لم يتمّ سبر أغواره إلى اليوم، بعد أن استثمرت رمزية «العوسج الملتهب» و«أنوار العقل».

جان غريش

فارنجوفيل سور مير Varengeville-sur-Mer،

عيد العنصرة، 2003.

(5) François BOESPFLUG, «'Un étrange spectacle': Le buisson ardent comme théophanie dans l'art occidental», *Revue de l'art 97* (1992), p.11-31.

مقدمة

في القسم الخامس والأخير من بحثي، سينتقل الاهتمام من المعنى الوصفي للفظ «الابتكار» إلى معناه «الكشفي». لن يتعلّق الأمر فقط بالكشف عن مخلّفات النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل (الذي لم يشرع في التشكّل داخل الحقل الفلسفي إلّا في مستهل القرن العشرين بفضل فيلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) في أُفق فلسفة الدِّين، بل سيتعلّق كذلك بـ «ابتكار» مقاربة فلسفية جديدة للدِّين. وبما أن المقاربة الهيرمينوطيقية غير متجذّرة داخل تقليد صارم، مقارنة له بالنماذج الإبدالية الأربعة الأُخرى، ستتخذ تأمّلاتنا طابعًا استكشافيًا. لا تنفصل دراسة النصوص في هذه التأمّلات عن التفكير في الشروط التي تمَكِّن من ظهور نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين. وبالرَّغْم من أن هذه المقاربة قد تظلّ مُتذبذبة، وهي مقاربة قد تنطبق عليها العبارة الديكارتية: «تهيئة الطريق واستكشاف الممرّ الآمن»[1]، لا يَؤُول البحث عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين إلى مدينة الذهب الأُسطورية Eldorado، أو عن *Ultima Thulè*(*) تلزم الفلسفة بالتخلّي عن متطلّباتها التكوينية.

نُعَرِّفُ الهيرمينوطيقا مؤقتًا بأنها نظرية تخصّ عمليات الفهم التي يتضمّنها تأويل النصوص والأعمال والأفعال. تعتبر الهيرمينوطيقا امتدادًا لتاريخ طويل أقدم من الفلسفة ذاتها. لم يكن أحد يعلم مسبقًا أن فنّ التأويل *ars interpretationis* القديم، على النحو الذي كان يُطَبَّقُ في فقه اللغة الكلاسيكي وفي تحقيق نصوص الكتاب المقدّس ولدى رجال القانون، سيلعب دورًا داخل الفلسفة. وقد ظلّ فنّ

(1) René DESCARTES, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1953, p.965.

(*) أقصى جزيرة في أوروبا الشمالية.

التأويل يشغل مجرّد وظيفة خدمة الفلسفة *Hilfswissenschaft* حتى عند شلايرماخر الذي يُعتبر غالبًا وعن خطأ(*) أنه مبتكر الهيرمينوطيقا العامة.

لكن ذلك لم يمنع شلايرماخر من المطالبة بإقامة النظرية العامة للممارسات التأويلية والقواعد (أو «أشكال التقنين») التي تحتكم إليها على قاعدة التحليل الفلسفي لفعل الفهم. لا تفصح الهيرمينوطيقا عن رهانات فلسفية متزايدة إلّا عندما تضع على عاتقها مُهِمَّةً مسبقة تنهض إلى دراسة منهجيَّة لشروط إمكان الفهم *Compréhension*، وهي شروط لا تنفصل ذاتها عن التفكير في تجربة كونية حول سوء الفهم أو «سوء التفاهم»[2]، بدل الاكتفاء بالرجوع فقط إلى المشكلات التقنية والمنهجيَّة العالقة بفنّ التأويل *ars interpretandi*.

لقد استثمر ديلتاي اكتشافات شلايرماخر، بعد أن ألّف كتابًا عن سيرة حياته المبكرة، بغية تحديد الملمح المعرفي للعلوم الإنسانية. لا نختزل محاولة ديلتاي التميز المعروف جدًّا بين النظامين المعرفيين المتصلين بالشرح *Erklären* في العلوم الطبيعية، والفهم *Verstehen* في العلوم الإنسانية، على خلاف ما نذهب إليه أحيانًا. فقد وضع ديلتاي على عاتقه تحقيق مشروع فلسفي أكثر طموحًا، وهو المشروع الذي تلخصه عبارة: «نقد العقل التاريخي». تظلّ مفردة 'الفهم *Verstehen*' هي المفردة المفتاح في الهيرمينوطيقا الفلسفية المندرجة في إطار الاكتشاف الذي اهتدى إليه ديلتاي، بالمقارنة مع مفردة التأويل أو التفسير (*Auslegen* أو *Deuten*). وقد سارت الهيرمينوطيقا خلال الحقبة التي تلت ديلتاي في نهجين رئيسين:

من جهة أُولى، نُواجه مفكّرين أرادوا تحرير مفهوم الفهم من قبضة الإبستيمولوجيا [نظرية العلم]، بغية تحويلها إلى طريقة في الكينونة. وصل هذا التوجّه ذروته مع هايدغر الذي لم يعد يعتبر الفهم نمطًا خاصًا من أنماط المعرفة،

(*) على سبيل المثال، كان مانفريد فرانك Manfred Frank يعتبر أن شلايرماخر هو مؤسس الهيرمينوطيقا. راجع مقدمة لنشرة أعمال شلايرماخر: Manfred FRANK: *Hermeneutik und Kritik*: Suhrkamp, 1977. [المترجم].

(2) يعتبر فريدريك شليغل أن وضعية عدم التفاهم بمثابة خلفية وجودية محيطة بنا من كلّ جانب، لكننا نبحث من خلالها عن تعبيد طريق يقودنا إلى الفهم. راجع: Friedrich SCHLEGEL.

بقدر ما اكتشف فيه طريقة في الوجود-في-العالم تميّز الدازين. كما سنرى ذلك في الفصل الرابع، كانت النتيجة التي أفضى إليها المُنْعَطَف الأنطولوجي الذي بصم به هايدغر مفهومي الفهم (*Verstehen*) والتفسير (*Auslegen, explicitation*) - وهو المنعطف الذي عمل غادامير على تكريسه - هي أن دلالة المواقف الدِّينيَّة من زاوية المقولات الوجودية هي ما يتوجّب فهمها داخل الدِّين.

من جِهة ثانية، شهدنا تطوّر مدارس هيرمينوطيقية سارت على هَدْي تأمّلات ديلتاي حول «علوم الروح» (العلوم الإنسانية)، بعد العزوف عن الفصل بين الشرح والفهم (*Erklären-Verstehen*)، وكذلك بين الفهم والتأويل (*Verstehen-Deuten*). هنا أيضًا، كان من اللازم تحديد آثار هذا التصوّر على فلسفة الدِّين.

سأُوَضِّحُ التسلسل المنطقي الذي أتبعه في هذا القسم الأخير، بالرجوع إلى الصورة المجازية لسفر الخروج، وهي صورة العوسج الملتهب التي وجَّهَت كلّ هذا العمل، أثناء تَتَبُّع الصورة الحاكمة لهذا البحث.

سيُبْرِزُ الفصل الأول والثاني المبرّرات التي حملتنا بعيدًا عن النماذج الإبدالية للعقل المستعرضَة إلى الآن. نروم تغيير زاوية النظر من جانبين في الوقت نفسه.

سأضع نفسي في الفصل الأول مكان مؤرخ الهيرمينوطيقا، قصد دراسة الدور الذي شغلته مشكلة الدِّين طوال التاريخ الذي امتدّ قرونًا طويلة من التفكير في مختلف الأشكال التي اتخذها فنّ التأويل *ars interpretandi*. وقد احتكمت إلى فرضية تفيد بأن التأويل يدخل في تكوين الظاهرة الدِّينيَّة نفسها، وَفْقَ أبعاد عدة، بدل الاكتفاء بالقول إن الظواهر الدِّينيَّة تحتاج فقط أن تكون مؤوّلة، أو القول إن تأويلها يثير مشكلات مخصوصة. سأفحص من هذا المنظور بعض المشكلات التي طرحها فهم الخطاب الدِّيني على العقل الفلسفي.

لقد كنت قد نبَّهْتُ، ابتداء من المقدّمة العامة لهذا المجلّد، إلى أن فلسفة الدِّين وفلسفة التاريخ الهيرمينوطيقا الفلسفية قد نشأتا في المهد نفسه. ويحقّ لنا أن نسأل هل حَظِي الدِّين بالعناية التي يستحقها في كتابات المُنَظِّرين الرئيسيين للهيرمينوطيقا الفلسفية. قد يكون من باب تحصيل الحاصل توجيه هذا السؤال إلى شلايرماخر، الذي نسبنا له أمدًا طويلًا فضل تأسيس الهيرمينوطيقا العامة، ما دمنا

قد خصّصنا له فصلًا كاملًا في القسم الأول من الموسج الملتهب (BA 1, 73-119)[3]. لكن ماذا عن الممثّلَيْنِ الآخرين للفلسفة الهيرمينوطيقية، ولا سيّما ديلتاي وغادامير؟ سأحاول إبراز ما الذي جعل مفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» يُعنى كذلك بفهم الدِّين (I)، بعد تمحيص المعنى الذي يحتمله هذا المفهوم لدى الكاتبين.

يختار الفصل الثاني نفسه زاوية فلاسفة الدِّين الذين حملهم هاجس فهم الدِّين على مواجهة مشكلة التأويل. اتّخذ هذا الفصل شكل رؤية استرجاعية، بغية التفكير في النماذج الإبدالية الأربعة التي سبق لنا أن درسناها، كما حاولنا الكشف فيه عن بعض الموضوعات والقضايا التي تعتبر إرهاصًا للمقاربة الهيرمينوطيقية أو عن تلك التي عكفت هذه المقاربة على دراستها (II).

إنّ الهدف المتوخّى من الفصل الذي يتصدَّر المجلد الثالث، أثناء رسم الصورة المجازية لسفر الخروج، هو محاولة التعريف ببعض كبار «الروّاد» «passeurs» الذين تُشَكِّل أعمالهم معابر آمنة في اتجاه مقاربة هيرمينوطيقية صريحة للدِّين (III).

سنخصّص الفصلين الأخيرين لمحاولتين تندرجان معًا في إطار ظاهراتية هوسرل، وتحاولان حطّ الرحال على ضفاف النموذج الإبدالي لفلسفة الدِّين التي تتّخذ ملامح هيرمينوطيقية صريحة. يتعلّق الأمر من ناحية أُولى بـ ظاهراتية الحياة الدِّينيّة لدى هايدغر (IV)، وهي الظاهراتية التي تبلورت خلال العشرينيات، كما يتعلق من ناحية ثانية بأعمال بول ريكور (V). بالرَّغم من أن هاتين المحاولتين الهادفتين إلى «الانتقال إلى الفعل» في أُفق مقاربة هيرمينوطيقية صريحة للدِّين تظلّان في طور الشروع، فإنّ المقارنة بينهما تسمح لنا بالكشف بصورة أفضل عن خصوصية النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي، دون التخلّف عن السعي إلى التحقّق من خصوبتهما.

(3) فيما يلي سأحيل على المجلدين الأول والثاني باستعمال الرمزين: BA، متبوعين برقم المجلد.

القسم الخامس

نحو نموذج إبدالي هيرمينوطيقي

أنا أعلم جيداً أنّ النبع الذي ينفجر ويتدفّقُ،
بالرَّغم من أنَّ الوقت ليلٌ.
هذا النبع الأبدي خفيٌّ.
وأنا أعلم جيداً أين يوجد عرينُه،
بالرَّغم من أنَّ الوقت ليلٌ.

عن أصله لا أعلم شيئاً، لأنّ الأصل غير موجود؛
ولكني اعلم أنّ أي أصل يأتي منه،
بالرَّغم من أنَّ الوقت ليلٌ.

أعلم جيداً أنه لا قعرَ له،
ولا أحد يستطيع عبوره مشياً،
بالرَّغم من أنَّ الوقت ليلٌ.

لم يُسدَلْ على ضيائه أبداً ستارُ العتمة،
أعلم أن كلَّ النور قد جاء منه،
بالرَّغم من أنَّ الوقت ليلٌ.

أعلم أنّ تياراته زاخرةٌ،
تكفي لسقي نيران جهنّم والسماوات والأمم،
بالرَّغم من أنَّ الوقت ليلٌ.

التيار الذي ينبع من هذه النَّبع،
أعلم أنّه شاسع للغاية وبالغ القوّة،
بالرَّغم من أنَّ الوقت ليلٌ.

القدّيس يوحنّا دو لاكروا (Saint Jean de la Croix)
أناشيد روحانيّة

الفصل الأول

اقتسام الأصوات:
الدِّين مشكلةً هيرمينوطيقية

ما هي الظروف وما هي الدواعي التي حملت التفكير في فنّ التأويل على مواجهة مشكلة الدِّين؟ تفرض علينا الإجابة عن مثل هذا السؤال العريض استعراض تاريخ الهيرمينوطيقا بكامله، ابتداء من الأصول الأولى إلى غاية اليوم[1]. بطبيعة الحال، لا يَخْطُرُ بِبالِنا الارْتِماء في مغامرة غير محسوبة العواقب. من الأفضل لنا في هذه المرحلة من البحث توجيه بُومة مينرفا Minerve جهة حقول محدَّدة في البحث وتسترعي انتباه الفيلسوف، إذا ما رغب في إرساء قواعد نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين، بدل النظر إلى تاريخ الهيرمينوطيقا نظرة مجرَّدة بعيدة.

لقد احتفظتُ من هذه الحقول بأربعة حقول محدَّدة. ينتمي الحقلان الأوّلان

(1) أرجع فيما يتعلّق بتاريخ الهيرمينوطيقا ورهاناتها الفلسفية بوجه خاص إلى الكتاب الأساسي الذي نشره جان غروندان، بعنوان عالمية الهيرمينوطيقا *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1994. ويظلّ كتاب جورج غوسدورف أصول الهيرمينوطيقا *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988 مَعينًا لا ينضب من المعارف، بَيْدَ أنه يتميّز بتحامل واضح على الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة. ولذلك، لن يفيدنا الكتاب في مواجهة المشكلات التي أعالجها هنا، والتي تعتبر امتدادًا للفرضيات التي عرضتها في كتابي الهيرمينوطيقا والميتافيزيقا *Hermeneutik und Metaphysik*, Munich, W. Fink, 1984، وفي الفصل الخامس من كتابي الكوجيتو الهيرمينوطيقي *Le Cogito herméneutique* (149-200).

إلى الهيرمينوطيقا القديمة وإلى القرون الوسطى، بينما ينتمي الحقلان المُتَبَقِّيان إلى الهيرمينوطيقا المعاصرة.

1. كان أفلاطون أول فيلسوف اهتمّ بالصعوبات التي يطرحها فنّ التأويل. وقد خصَّص له محاورة كاملة نستطيع اعتبارها بمثابة أول مقالة في التأويل *Peri hermeneias*[2] من إبداع فيلسوف غربي على الإطلاق، بصرف النظر عن الكمّ الهائل من ملاحظاته المتفرّقة. يتعلّق الأمر بمحاورة إيون *Ion* التي يُخضع فيها سقراط راوية الشعر إيون rhapsode Ion لامتحان عسير، لا سيّما وأنه يزهو بصفة الشارح الذي لا مثيل له في شرح أشعار هوميروس، فضلًا عن كونه منشدًا عبقريًا. موضوع المحاورة هو التحليل النقدي للمهارة التي يفصح عنها رواة الشعر، وهي «هبة إلهية» يرفض سقراط مطابقتها بالتقنية والعلم. تنطبق الدعوى التي يرفعها أفلاطون ضد التأويل *l'hermeneia*، كما تنطبق الطريقة التي يحقّق بها «اقتسام الأصوات»[3] بين القصيدة المُلهمة والخطاب العقلاني، على ممارسات تأويلية منتشرة عبر العالم وتتمتع بمنزلة اجتماعية مرموقة. يجب التأكيد في المقام الأول على «العِرافة» «mantique» في خضم هذه الممارسات، وهي فنّ التكهّن بالغيب art divinatoire في مختلف صوره. بل قد نتساءل عما إذا كانت الحظوة الاجتماعية التي تتمتع بها نبوءة معبد ديلفي oracle de Delphes باليونان، لم تكن إحدى العوامل الجوهرية التي دفعت أفلاطون إلى التطرّق للمشكلة الهيرمينوطيقية.

كان فان دير لوف (Van der Leeuw) قد ركّز في الفقرة 54 من كتابه ظاهراتية الدِّين *Phénoménologie de la religion* على فكرة تفيد أنّ الاطّلاع على الغيب ظاهرة دينية تستحق عناية ظاهراتية الدِّين. عندما ننظر إلى الوحي الإلهي في دلالته الدِّينيَّة، سيصبح مرادفاً لـ «استشارة» القوى الإلهية. تسمح تلك العلامات بالتكهّن

(2) نستند إلى أرسطو الكتاب الثاني من المتن المنطقي الذي يحمل العنوان اليوناني *Peri hermeneias* أو كتاب العبارة، كما هو معروف في العربية. لكنه كتاب ينظر إلى التأويل من الزاوية المنطقية. نعني بالتأويل في هذا المقام فهم الجملة الخبرية ومعرفة القواعد المنطقية التي تهدي إلى التعرّف على صدق القضايا وكذبها (المترجم).

(3) Jean-Luc NANCY, *Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1984.
تبدو لي هذه العبارة التي تُحيل على إشكالية Ion مناسبة لمعالجة المشكلات التي يتطلّب الأمر مناقشتها في الفصل الحالي.

بالسنوات «المزدهرة» والسنوات «العِجاف»، قبل إنجاز أفعال لا تخلو من خطر. لا تتصل المشكلة بالتنبّؤ بالمستقبل ولا بالاطّلاع عليه، بل بضبط الفرصة (*Kairos*) المناسبة أو غير المناسبة. يؤكّد فان دير لوف أن «من يسأل لا يريد معرفة ما سيقع، بل يريد معرفة أن ما يتمنّى سيتحقّق»[4]. الاطّلاع على الغيب «أعلى قدرًا من مجرّد إشباع الفضول ومجرّد تأمين النجاح»؛ بل يعكس وعيًا حادًّا بأننا «لا نستطيع المُضِيَّ خطوة واحدة في الحياة دون ضبط الظرف المناسب، ودون معرفة ما إذا كان تصرّفنا يستفزّ قوى أخرى، وإذا كان الأمر كذلك، علينا معرفة هذه القوى». (المرجع نفسه، 372). تُمَثِّلُ هذه الاستراتيجيَّة الهادفة إلى التحكّم في مصادفات الحياة مرحلة بدائية في صيرورة التحكّم في المصادفات التي تعترضنا *Kontingenzbewältigung*، وهي صيرورة التقينا بها في التعريف الوظيفي للدِّين لدى كلٍّ من لوبه (Lübbe) ولومان (Luhmann) (BA I, 52-54).

إنّ الحاجة إلى تأويل إشارات الآلهة، كما أن ضرورة استشارتها وَفْق أسلوب محدّد، تُحَوِّلان الاطّلاع على الغيب إلى علم يحمل هذا الاسم عن حق، بالرَّغْم من أنّ الانخطاف والوجد هما اللتان تُسهمان في تحديد الظروف المناسبة. يتطلّب هذا العلم وجود فريق كامل من الاختصاصيين المحترفين في مهنة التأويل، على غِرار العَرّافين الرومان الذين كانوا يطّلعون على الغيب اعتمادًا على أحشاء الضحايا.

التسامح الذي تُبديه بعض الطوائف الدِّينيَّة اتجاه مظاهر الممسوس، تسامح محدود المخاطر، وهو يؤكّد ما يقوله فان دير لوف عن نبوءة معبد دلفي: «بصرف النظر عن الطريقة المعتمدة في سؤال الكاهن، لن تُدلي بتعليمات صحيحة إلّا بعد اللجوء إلى تأويله. كان يجوز للعرّاف بيتي Pythie الاستطراد في الهذيان، لكن المفسّرين الذين يؤوّلون كهانته، وهم «علماء اللاهوت أو *hosioi*، كانوا يفصحون عن وجود قدر كافٍ من ملكة التمييز». (المرجع نفسه، 374). نستطيع تطبيق القول نفسه على الظاهرة الدِّينيَّة المتعلّقة بشخص الممسوس: حتى عندما نستحضر مذهب الفودو Vaudou، من الواجب وجود «عالم لاهوت» واحد على

(4) Gerardus VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1970, p.371.

الأقل وقادر على تَبَيُّن من هو الإله الذي يستحوذ على أنفاس المؤمن، حينما تنتاب هذا الأخير حالة الانخطاف! يقارن فان دير لوف بنبرة ساخرة آليات اشتغال نبوءة معبد دلفي بطقوس الإعلان عن قداسة شخص ما، وهي إجراءات معروفة في مجلس الشيوخ لدى الرومان، كما قارن استشارة العرّاف، التي كانت تتمّ قبل وضع قواعد مستوطنة يونانية جديدة بما يشبه مكتب الهجرة (المرجع نفسه، 375).

لم تختفِ هذه الممارسات نهائيًا من أوساط المجتمعات العلمانية الحديثة، على خلاف ما يلوح في الظاهر. لا زلنا نجد رؤساء دول وأصحاب قرار اقتصادي في عالم اليوم، يلجأون إلى خدمات العرّافين من كلّ الألوان، ولو سرًّا. لهذا السبب أيضًا، قد يكون من المفيد تصوّر الأسئلة التي طرحتها هذه الممارسات على الفلسفة الوليدة.

2. يُعنى الحقل الثاني في البحث بمنزلة النص المقدّس وبممارسات القراءة والتأويل التي طوّرتها التجمّعات الدِّينيَّة ورفعتها إلى منزلة النص المؤسِّس. إنّ مقولة «النص المقدّس» مقولة تدخل في تأسيس الظاهرة الدِّينيَّة عامة، وليست مقولة خاصة بالديانات التي نجانب الدقة حين نطلق عليها نعت «ديانات الكتاب»، كما تنص ظاهراتية الدِّين على ذلك. تطرح ممارسات قراءة «النصوص المقدسة» وتأويلها أسئلة لا يحق لفلسفة الدِّين التغاضي عنها، وهي ممارسات بلورتها مختلف الديانات، (بما في ذلك التعظيم الذي يحظى به النصّ المقدّس لدى السيخ ولدى المورمون وفي الإسلام).

نحن مطالبون، بأيّ شكل من الأشكال، بمواجهة «مشكلة شائكة متعلّقة بتفسير *exégèse*» الكتب المقدسة، كما يشير فان دير لوف إلى ذلك بالعبارات التالية المستلهمة من فاخ (Wach) الذي يستشهد بدوره بكيستيرتون (Chesterton): «متى سنفهم أنه لا يوجد داعٍ يدفعنا إلى قراءة الكتاب المقدّس Bible، ما دمنا نصرف النظر عن قراءة الكتاب المقدّس كلّ الآخرين؟ يقرأ عامل المطبعة كتاب الكتاب المقدّس من أجل استخراج الأخطاء المطبعية التي يتضمّنها؛ يقرأه المورمون ويكتشفون فيه السماح بتعدّد الزوجات؛ يقرأه أتباع مذهب العلم المسيحي *Christian Science* ويتأكدون من خلاله بأننا لا نملك جوارح» (المرجع نفسه، 431-432).

ذكر يواكيم فاخ، في مستهلّ كتابه الفهم *Das Verstehen*، أن الدِّراسة المقارنة للمبادئ التي يقوم عليها تفسير النصّ المقدس exégèse، علاوة على دراسة المُسلَّمات الهيرمينوطيقية التي بلورتها مختلف الديانات، ستكون عظيمة الفائدة والأهمية لمن شاء تحقيق فهم أفضل لنصوصها المقدسة. إلا أنه نادرًا ما يُقدم الناس على إنجاز هذه الدِّراسات[5]. هل سرنا خطوة إلى الأمام بعد مرور ثمانية عقود على كتابة هذه الأسطر؟ هذا ما يحقّ لنا تعليق آمالنا عليه، بالرَّغْم من أننا غير متأكدين من ذلك! لكن ما يجوز لنا قوله بالمقابل هو أن الوعي بِرِهانات مثل هذا البحث لم يتوقف عن النمو (وهي ليست رهانات دينية فحَسْب، بل رهانات فلسفية وسياسية كذلك).

لا يتعلّق الأمر فقط بتكوين فكرة مكتملة أكثر عن تاريخ الممارسات التأويلية. إن المسألة الحاسمة في ذهن فاخ، هي معرفة المصير الذي تُخَصِّصُه الهيرمينوطيقا للوجوه الخاصة التي تتخذها، وهي الهيرمينوطيقا التي تعتبر نفسها عامة وفلسفية في الوقت نفسه. كما أوضح بيتر زوندي (Peter Szondi)[6] ذلك، لا تَهُمُّ هذه المشكلة الهيرمينوطيقا الكتابية المقدّسة فقط، بل تَهُمُّ أيضًا الهيرمينوطيقا الأدبية. هل توجد نصوص تستثنيها طريقة إخراجها من الخضوع للتصنيف؟[7]. هل يحق لنا معاملة كلّ النصوص على قدم المساواة، سواء أكانت تحمل دعوى معيارية، مثل النصوص القانونية والدِّينيَّة، أو كانت لا تحمل هذه الدعوى، مثل النصوص الأدبية؟

انطلاقًا من اللحظة التي تظهر فيها الهيرمينوطيقا العامة، يتعذّر علينا تجاهل صلتها بالوجوه الهيرمينوطيقية «الخاصة»، التي تنسحب على هيرمينوطيقا «الكتب المقدّسة». كيف نستطيع تبرير سلطة النص الذي يكتشف فيه

---

(5) Joachim WACH, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, t. 1. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926, p.26.

وقد ذكرنا الترجمات الفرنسية لكتاب فاخ حول الفهم، الذي يقدّم خطوطًا عريضة للنظرية الهيرمينوطيقية خلال القرن التاسع عشر، في فهرست المؤلفات. وقد ترجم المؤلف كلّ النصوص الأخرى التي لم تتمّ الإشارة إلى ترجمتها الفرنسية (ملاحظة من الناشر).

(6) Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, ÉD. du Cerf, 1989.

(بيتر زوندي، مقدمة إلى الهيرمينوطيقا الأدبية).

(7) Joachim WACH, *Das Verstehen*, t. II, p.30.

المؤمنون أنه «كلام الله» ويعتبرونه «وحيًا»؟ إذا كان النصّ المقدس «كتابًا بشريًا يجب قراءته بعيون بشرية» (المرجع نفسه، 33)، هل يحق له المطالبة في الوقت نفسه بكونه كلام الله؟

ترك هذا المشكل الضخم والمعقّد آثارًا لا تبلى في تاريخ الهيرمينوطيقا. لن أتوقف إلّا عند المشكلات المطروحة في قراءة الكتاب المقدّس وتأويله داخل المسيحية، وسأركّز اهتمامي على أربعة مفاصل ذات أهمية بالغة، لا بحكم المكانة فقط التي ينبغي أن نُفْرِدَها لها في تاريخ الهيرمينوطيقا، ولكن كذلك لأن تلك المشكلات تشكّل أرضية مهمّة تقوم عليها فلسفة الدِّين التي سنتطرّق لها هنا.

أ. تُهِمُّ المرحلة الأُولى في فحصنا نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، وهي النظرية التي وجدت أول صياغة نظرية وعبقرية لها لدى أوريجينُس Origéne. يظهر لنا منذ النظرة الأُولى أن هذه المحاولات الرامية إلى تنظيم شمولي للمبادئ التي توجّه القراءة المتعدّدة للكتاب المقدّس لا تحظى إلا بالقيمة التاريخية التي تقال في الآثار البائدة. إذا ما سلّمنا بصحة أُطروحة ديلتاي، وهي أن المشكلة الحديثة في الهيرمينوطيقا لم تتخذ صورتها النهائية إلا في مستهل الحداثة، لن نعتبرها غير القارة المفقودة Atlantide مرتين: مرة أُولى بعد ظهور مدرسة التفسير التاريخي النقدي، ومرة ثانية عقب ظهور هيرمينوطيقا عامة ترفض استثناء بعض النصوص من القواعد التي يشترك فيها التأويل. أعتبر من جهتي، على خلاف هذا الرأي الذي يدافع غوسدورف (Gusdorf) عنه بدوره، أن نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدس، ترفع رهانات أمام فكرة العقل الهيرمينوطيقي ذاته، وبوجه خاص أمام فلسفة الدِّين. وبالرَّغم من أن تفسير الكتب المقدّسة في المسيحية هو الذي سيحظى بعنايتي، فإن أسلوب مقاربتها، وهذا هو الأمل الذي يحدوني في الأقل، ليس غريبًا أبدًا عن بعض نصوص ليفيناس (Lévinas) التي تُحيل على «اليهودية التي استُقبِلت بناء على تراث حيّ أُثري بالتأمّل في النصوص القاسية sévères، وهي أكثر حياة من الحياة»[8].

ب. ترجع المحطة الثانية إلى أزمة الإصلاح وإلى المناظرة بين لوثر وإيرازموس

(8) Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Le Livre de poche, 1996, p.9.

(Érasme). إذا ما تبنّينا الرؤية التي كونّها ديلتاي عن أصول الهيرمينوطيقا، وهي القراءة التي نجد أصداءها لدى غادامير، فإن المُسَلَّمَة التي تقتصر على نص الكتاب وحده *Sola Scriptura* لدى لوثر والمسلَّمة التي تفيد أن نص الكتاب يؤوّل نفسه بنفسه *(Scriptura sui ipsius interpres)*، يطبعان بداية الهيرمينوطيقا الحديثة بطابعهما. بالرَّغْم من أن الأبحاث التاريخية المتأخرة قد أبرزت أن هذه الأطروحة تتطلّب تصحيحًا، لا يجوز لنا التقليل من أهمية الدور الذي لعبته هذه المساجلات بين صخرة كلام الله Parole غير المتزحزحة وكثبان الرمل المتحركة داخل التقليد Tradition، في نشأة فلسفة الدِّين. بالرجوع إلى الصورة المجازية الموجّهة لي من البداية، أقول إن المسَلَّمة التي تعتمد النص وحده *Sola Scriptura* لدى لوثر تهدف إلى تحويل الكتاب المقدّس بكامله إلى عوسج ملتهب. يعكف دعاة المذهب الإنساني humanistes مثل إيرسمس على استخراج الفقرات المستعصية على الفهم في نص الكتاب المقدّس، ويسير المدافعون الكاثوليك عن التراث على خطاهم، مثلما فعل بيلارمان (Bellarmin)، على خلاف ما ذهبت إليه تلك الرؤية المتضخّمة والمتفوّقة. لم تَعُد فلسفة الدِّين الناشئة، كما نلاحظ ذلك لدى شلايرماخر، غريبة عن هاتين القوتين، بالرَّغم من أن صيغة النقاش قد عرفت تَحَوُّلًا كبيرًا حينما لم تَعُد الهيرمينوطيقا تقبل الاختزال إلى نظرية عامة في التأويل، بل أصبحت تتضمّن تفكيرًا فلسفيًا حول مشكلة الفهم.

ج. يبدو لي أننا مطالبون كذلك بالتوقف عند الحليفين لوي ماير (Louis Meyer) وباروخ اسبينوزا، وهما كاتبان كثيرًا ما نحسبهما الكاتب الواحد نفسه، إذ لا يمكن الفصل بين مسارهما، دون أن يتحوّلا مع ذلك إلى توأمين سياميين. نشر لوي ماير باسم مستعار بمدينة أمستردام سنة 1666، كتابًا أثار زوبعة كبرى: **الفلسفة تُؤوّلُ الكتاب المقدّس** *(Philosophia S. Scripturae interpres)*، بعد أن حصل على شهادة دكتوراه في الطب من جامعة لايدن، كما كان طبيب اسبينوزا الخاص. نعتبر هذا الكتاب أول محاولة لتطبيق مبادئ الفلسفة الديكارتية على الهيرمينوطيقا الكتابيّة. نشر اسبينوزا من جانبه بعد ذلك بأربع سنوات كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة** *(Tractatus theologico-politicus)*[9]، وهو الكتاب

(9) اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي. كان من الأنسب استعمال مصطلح اللاهوت السياسي، ما دام مصطلحًا معروفًا في تاريخ الفكر السياسي الديني، =

الذي يُمَثِّلُ موقفه الشخصي الذي جهر به لأول مرة حول صلة الدِّين بالسياسة. وقد أثار الكتابان اللذان طُبعا معًا في حياة الكاتبين ردودًا قوية قادت إلى إدانتهما معًا. فقد اعتبر بعض الدُّعَاةُ المتحمّسين، ابتداء من سنة 1668، أن هذا الكتاب علامة على آخر الأزمان، بعدما لاحقوا اسبينوزا بتهمة أنه المؤلّف الحقيقي لكتاب الفلسفة تُؤَوِّلُ الكتاب المقدس.

ابتداء من هذه اللحظة، بدأ السؤال يطرح بإلحاح، بغية معرفة الشروط التي تسمح للفلاسفة بأن يجازفوا بتأويل الكتاب المقدس، بينما تعتبر الطوائف الدِّينيَّة أنها هي القيِّمة الوحيدة على التأويل. نستطيع صياغة الصعوبة الناجمة عن ذلك بناء على الصورة المجازية الموجّهة لنا. لا يتحوّل الكتاب المقدّس، في ذهن ماير واسبينوزا، إلى عوسج ملتهب إلا إذا ما أضاءه نور العقل الديكارتي. أما الكتاب المقدّس في حدّ ذاته، فهو لا يعدو أن يكون عوسجًا من الأشواك المنتمية إلى فقه اللغة.

د. يجب علينا أن نعترف كذلك بإسهام المذهب التَقَوِي piétisme في بلورة الهيرمينوطيقا الكتابيَّة، من موقع دراسة شجرة الهيرمينوطيقا التي نتوقف فيها في البدء عند تحوّلات الهيرمينوطيقا المقدّسة *hermeneutica sacra* التي سبقت نشأة فلسفة الدِّين. ما يُثير انتباهنا هنا هو التمييز بين «الفنون» الثلاثة الرئيسة التي ينبني عليها فنّ التأويل: فنّ الفهم *(ars intelligendi)* وفنّ التأويل الشارح *(subtilitas explicandi)* وفنّ التطبيق المجتهد *(subtilitas applicandi)*. يطرح سؤال وجيه بوجه خاص حول صلة الفهم بفنّ التطبيق المجتهد[10]. هل هذه العملية الأخيرة مجرّد عملية ملحقة وهامشية داخل الفهم، أم أنه يجب علينا اعتبارها جزءًا لا يتجزأ من الفهم ذاته؟

---

* بدل عبارتي اللاهوت والسياسة، اللتين تفتقران إلى دلالة تاريخية في صلب النقد التاريخي. [المترجم]

(10) ترجمت مصطلح *applicatio* بمصطلح الاجتهاد في العربية، ما دام أن لفظ «التطبيق» غير وارد في العلوم الشرعية أو اللغوية. أما لفظ الاجتهاد، فهو حاضر بقوة في الاجتهاد الديني والاجتهاد القضائي، بما أنه يلقي نظرة جديدة وغير مسبوقة على النوازل والوقائع والنصوص، دون أن يعتبرها مجرّد أمثلة مخصوصة لوقائع عامة معروفة سلفًا، ولذا أستعمل عامة لفظ التطبيق المجتهد دفعًا لأي التباس. [المترجم]

يبدو لي أن هيرمينوطيقا كلٍّ من أوغست هيرمان فرانكه (August Hermann Francke) ويوحنا يعقوب رامباخ (Johann Jakob Rambach) (1693-1735) محاولة من أجل تحديد موقع العوسج الملتهب داخل فؤاد المؤمن الذي يحترق بحب الأشياء الإلهية التي يُلهمه الروح القدس إياها، بدل تحديد موقعه حَسَب ما يوحي به المظهر الخارجي والموضوعي الذي يتخذه النص. وقد أعلن مُفَكِّرُو الأنوار الحرب على «انفعالات» الحالمين *Schwärmer* التقويين. لكن فيلسوف الدِّين يكاد لا يقتنع إلا بصعوبة كبيرة بضرورة التوقف عند بلاغة الصراع بين الأنوار والظلمات الذي هيمن عقودًا طويلة على فكر الأنوار. نكتشف بصورة أفضل أصالة النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي للعقل، من خلال إعادة فحص صيغة هذا النقاش.

3. نفتتح الورشة الثالثة الكبرى بمشروع ديلتاي الهادف إلى إنجاز «نقد العقل التاريخي»، وهو مشروع كان يطمح إلى لعب دور داخل علوم الروح يماثل الدور الذي لعبه كتاب كانط نقد العقل المحض بالنسبة لفيزياء نيوتن، مع العلم أن تلك العلوم قد انتزعت استقلالها المعرفي خلال العقود الأُولى من القرن التاسع عشر. كان ديلتاي أول فيلسوف حوَّل الهيرمينوطيقا إلى جزء لا يتجزأ من الفلسفة، كما اضطر في أعماله المتأخرة إلى إعادة الاعتبار لمفهوم هيغل الذي بلوره عن الروح الموضوعي esprit objectif، مع التضحية بالصور الهيغلية الثلاث التي يتجسّد فيها الروح المطلق، وهي الفن والدِّين والفلسفة، على مذبح العقل التاريخي. حينما نتساءل عن الكيفية التي واجه بها ديلتاي «مشكلة الدِّين» في نِطاق مذهبه الهيرمينوطيقي، نواجه ضرورة ضبط الصِّلات التي عقدها الدِّين مع التاريخ بصورة أكثر دقة.

4. يتناول مجال البحث الرابع المكانة والدور اللذين يحظى بهما التراث *tradition* في فهم الظاهرة الدِّينيَّة. أصبحت النظرة الدونية التي عانت منها سلطة التراث في عيون العقل النقدي المُنتمي إلى الأنوار مُرادفةً للتبعية التي تقف حجر عثرة أمام رغبة الذات في التحرّر وأمام رغبتها في المطالبة بالحق في الاستقلال وتقرير المصير. لكن هل يملك هذا الازدراء القول الفصل في هذا المجال؟ ألا يوجد داعٍ لإعادة فتح هذا الملف، كما يطالب بذلك محاورنا الرئيس، وهو هانس جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) بهذا الخصوص؟

العَرّاف والنبي: العقلانية التنجيمية والعقل الهيرمينوطيقي

يسود الاعتقاد في شتى أرجاء العالم أن الآلهة تبعث إشارات إلى بني البشر، دون وجود ضمانة مؤكدة تشير إلى أننا سنفهمها. يثبت تاريخ الأديان المقارن وجود ممارسات الاطّلاع على الغيب بطريقة أو بأخرى في سائر الحضارات الكبرى. ماذا يتبقّى من الخطاب الدّيني إذا ما صرفنا الذهن عن إشارات الآلهة وعن الاطّلاع على الغيب وعما يتصل بهما مباشرة من قريب أو بعيد؟ من المحتمل ألّا يتبقى شيء منه!

عندما شرع الفلاسفة السابقون لسقراط في تعبيد الطريق أمام الخطاب الفلسفي، لم يجدوا أنفسهم أمام التحديد الدّيني للثقافة فقط، بل اضطروا كذلك إلى مواجهة الممارسات التأويلية المتعدّدة المتصلة بإشارات الآلهة وبالعرافة. سنجانب الصواب إذا ما توجّسنا في تلك الإشارات ملامح «وجود مقدّس وحشي» لا يخضع لضوابط، كما يؤكّد جان بيير فيرنان (J.-P. Vernant) على ذلك. على العكس من ذلك، تحتكم تلك الممارسات إلى صنف من العقلانية يُبَرِّرُ الحديث بخصوصها عن «مهارة التكهّن بالغيب»[11]. تتضمّن تقنيات التأويل التي تصحب العرّافة la mantique شكلًا مخصوصًا من الذكاء الهيرمينوطيقي. لكن المشكلة الحقيقية تتعلّق بتحديد صِلته بالعقلانية في معناها الفلسفي الحق. إذا ما رغبنا في جَرْد كلّ أشكال الاطّلاع على الغيب ويُحصي كلّ تقنيات التأويل المتصلة بها في سائر أنحاء العالم، سنجد أنفسنا على التو في طريق مسدود وشبيه بالطريق المسدود الذي سار فيه بيتي (E. Betti) في كتابه نظرية عامة في التأويل *Teoria generale del interpretazione* : نجد أنفسنا في مواجهة سيل هائل يتعذّر على الذهن الإحاطة به. لذلك، يبدو أن الموقف السديد الأفضل، كما يقترح ذلك جان بيير فيرنان، هو أن نتوقّف عند بعض هذه المواضيع، بعد طرح سؤالين

(11) لقد أورد جان بيير فيرنان هذه العبارة «intelligence divinatoire» في الأسطر الأولى من مقالته التي تحمل عنوان «Parole et signes muets»، وهي المقالة التي يفتتح بها كتابه الجماعي: «*Divination et rationalité*» (Paris, Ed. du Cerf 1974) ونعتبر مَعينًا لا ينضب من المعطيات حول المعلومات التي نناقشها هنا.

أساسيين يسترعيان فيلسوف الدّين بدوره: طرح السؤال المتعلّق بطبيعة العمليات العقلية المستثمرة في آليات اشتغال الإشارات الإلهية العلوية وفي التوكّل عليها واستشارتها؛ السؤال المتعلّق بالمكانة التي تحتلها «معرفة الإشارات العُلويّة»[12] وبمنزلتها الاجتماعية.

من المفيد لنا، من منظور تَأَمُّلاتنا هذه، أن نُصْغِيَ إلى تعدّد صور التعبير عن فن الاطّلاع على الغيب في مختلف الحضارات. لا يتخذ هذا الفنّ الصورة الواحدة نفسها بإفريقيا والصين واليونان. نستطيع قول الشيء نفسه فيما يخصّ التأملات والتساؤلات التي سمحت هذه الممارسات بظهورها. من زاوية المنظور الفلسفي الذي نتبنّاه، يستحق خَطّان سار فيهما التطوُّر أن يستوقفا انتباهنا، ما دام أن الخط الأول والثاني يُهمّان العلائق الموجودة بين فنّ التكهّن بالغيب و«الفلسفة» (بالمعنى العام): الصين القديمة واليونان القديمة.

«داوو» «Dao»: من التكهّن بالغيب إلى «كتاب التحوّلات».

إن المبدأ الذي خصّص له فانسون كارو (Vincent Carraud) دراسة علمية[13]، «تعقّب العلة أو استخدام العقل» «*Causa sive ratio*» يقدّم فكرة مجملة كاملة عن مفهوم العقل داخل الغرب. يكفي لنا أن نقابل هذا المبدأ بالنصوص المؤسّسة داخل الصين القديمة، وهي النصوص التي تمثّل الضفة «الأخرى العملاقة» في ذهن الغرب، حتى نكتشف أن ذلك المبدأ ليس معطى بديهيًا بحدّ ذاته. يستمرئ العقل الذي يسترشد بسؤالي «ماذا؟» و«لماذا؟» قراءة الواقع في ضوء صِلة العلّة بالمعلول. ما يحظى بالأوْلَوِيَّة آنذاك هي الأشياء والعلاقات الموجودة فيما بينها، أي هي «وقائع الأشياء» التي نستطيع الاطّلاع عليها بفضل القضية التي تبتّ فيما هو واقع. بالمقابل، تُفضِّلُ مقاربة الواقع لدى الصينيين العلائق الموجودة بين المعرفة والعمل. «معرفة الكيفية» و«معرفة من أين تؤكل الكتف» (و هذه هي دلالة الفهم *Verstehen* أيضًا التي يُلحّ عليها كلٌّ من هايدغر وغادامير) هما مدار الاهتمام داخل الفكر الذي يحرص قبل كلّ شيء على إدماج

(12) Jean-Pierre VERNANT, *Divination et rationalité*, p.9.
(13) Vincent CARRAUD, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002.

معطيات شيء ما أو وضعية ما. يشكّل مفهوم الطريق *Dao* مدخلًا رئيسًا إلى هذا المنظور للواقع، على خلاف مفهوم العقل *Logos*. «لم تكن معالم الطريق مرسومة سلفًا، بل أصبحت معالمها ترتسم شيئًا فشيئًا في موازاة مع الخطوات التي نقوم بها: وعليه، يتَعَذَّرُ علينا الحديث عن الطريق ما لم نتجشّم عناء السير فيها. لا يدور الفكر الصيني حول محور الكينونة، بل يرجع إلى وجود صيرورة تَطَوُّرٍ تثبت ذاتها وتتحقّق منها وتكتمل في موازاة مع تكوينها»(14).

تلعب ممارسات الاطّلاع على الغيب دورًا جوهريًا في رؤية الواقع الذي لا تعتبره مجرّد «مجموعة من المقولات المنفصلة والمستقلة بعضها عن بعض، حيث تُمَثِّلُ كلّ واحدة منها ماهية، بل تعتبره شبكة متصلة من العلاقات بين الكلّ والأجزاء، دون أن يتعالى الواحد على الآخر» (المرجع نفسه، 37). بل قد نتساءل عما إذا لم تكن رؤية العالم هذه في جزئها العريض ثمرة عقلانية التكهّن بالغيب. سمحت لنا حملات تنقيب حديثة العهد بالانتباه إلى مدى تعقّد ممارسات الكهانة، وهي الممارسات التي نجد آثارًا عليها منذ ظهور العائلات الحاكمة شانغ shang وزهو Zhou. كانت عظام الخرفان والأبقار وقوقعات السلاحف هي الوسائط المعتمدة في التكهّن بالغيب. وقد لعب دمغها بنار المشاعل، كما لعب تأويل آثار الاحتراق البادية عليها بعد ذلك، من بين العوامل المهمّة التي أفضت إلى ابتكار الكتابة الصينية.

عمد ليون فاندارميرش (Léon Vandermeersch) إلى إحداث مقابلة بين منطق الأشكال أو «منطق المورفولوجيا» *«morpho- logique»* وبين المنطق الذي يدور حول محور العلاقة بين الوسيلة والغاية، أي «منطق الغاية» *«téléo- logique»*(15). يستنهض كلٌّ من المنطقين مبحث الهيرمينوطيقا، لكن تَوَجُّهُها متباين من منطق لآخر. يوجد اختلاف جذري في القصد حين نَنْكَبُّ على تأويل بِنية دالّة تنتمي إلى الحياة اليومية أو حين نروم تأويل الإرادة الإلهية، بالرُّغم من أن المشكلة

(14) Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Ed. du Seuil, 1997, p.35.

(15) Léon VANDERMEERSCH, «Tradition chinoise et religion», dans: Alain FOREST et Tsuboï YOSHIBARU (éd.), *Catholicisme et sociétés asiatiques*, Paris, L'Harmattan, 1988, p.27; ID, «De la tortue à l'achillée», dans: *Divination et rationalité*., p.29-51.

المطروحة في التأويلين معًا تنتمي إلى المستوى «الدِّيني». إن ممارسة الكهانة، كما ظهرت في المرحلة الأخيرة من حكم العائلة الحاكمة Shang، ليست ممارسة مساءلة المجهول، بل هي على العكس من ذلك ممارسة تقوم على أسئلة يجوز القول إنها أسئلة بلاغية عن مجال معروف مسبقًا، وهو ما يطبع إشارات الآلهة العلوية ببصمات الطقوس، بعيدًا عن التنبّؤ»، كما تؤكد آن شينغ (Anne Sheng) على ذلك، رَغْم أن الأمر يبدو مستغربًا لأول وهلة. تستنتج الباحثة نفسها نتيجة تَهُمُّ فلسفة الدِّين مباشرة من ذلك القول: «يلوح لنا أن الكهانة بالصين كانت وليدة الدِّين لا السحر، وهذا ما يفسّر لماذا طبع العقلية الدِّينيَّة بعمق»[16].

إذا ما فهمنا التكهّن بالغيب على هذا النحو، فسيُتيح آنذاك وجود مقاربة عقلانية للكون. تجد هذه المقاربة ترجمتها أولًا في «الانفصال المتزايد بين الفعل الذي يحتمل بعدًا دينيًا يتفرّد به، وهو فعل التضحية، وبين التكهّن بالغيب الذي يستثمر وظيفة وأشكالًا طقوسية» (المرجع نفسه، 48). يأخذ كتاب ييجينغ *Yijing*، أو كتاب التحوّلات *Livre des Mutations* شكله النهائي في ختام هذا المجهود المبذول من أجل إضفاء طابع عقلاني. هذا الكتاب الفريد في جنسه والذي لا نجد له مثيلًا في حضارات أخرى» (نفسه، 254) هو آخر تعبير عن محاولة إضفاء طابع العقلانية على تقنيات الكهانة achilléomancie، ويأتي على رأس الكتب الخمسة التي تُشَكِّلُ أمّات كتب الكونفوشستية المعروفة خلال حكم عائلة هان Han. يتعلّق الأمر بمُصَنَّفٍ في هيرمينوطيقا الكهانة، وهو مصنَّفٌ ظلّ باستمرار موضوع قراءة وتأويل بوصفه كتابًا أساسيًا في «الفلسفة»، كما يعتبر مرجعًا لا يَكُفُّ المفكرون الصينيون عن العودة إليه بشكل أو آخر[17]. لا تملك الهيرمينوطيقا الفلسفية الواعية برهانات الحوار بين

(16) Anne SHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, p.48.

(17) راجع الكتاب التالي الذي يُعتبر مقدّمة إلى فكر المتأدّبين الصينيين من زاوية المثاقفة لمعرفة الرهانات الفلسفية للنص:
François JULIEN, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois (Essai de problématique interculturelle)*, Paris, Ed. du Seuil, 1989; ID, *Pour une lecture philosophique du Yi king. Le classique du changement*, Paris, Grasset, 1993.

الثقافات وبين الديانات أن تتجاهل دروس الحكمة التي يتضمّنها هذا الفكر المرهف حول التحوّل. يقول شارح قريب من مينسيوس (Mencius)، إن هذا الفكر يلتمس منا مواجهة الفكرة التي تفيد أن «كلّ الأشياء تمتلك جذورًا وأغصانًا» وأن «الأحداث لا تنتهي إلا لكي تبتدئ»، دون أن يستدرجنا إلى أيّ موقف انتهازي.

«العقل» «logos» و«التأويلية» «hermeneia»: العقل الفلسفي في مواجهة جنون العرافة - أفلاطون -

إذا ما رجعنا من الصين إلى اليونان القديمة، لن نكتشف فيها ممارسات مختلفة في التكهن بالغيب فحَسْب، وهي ممارسات يلعب الكلام فيها دورًا مهمًّا، بل نكتشف فيها أيضًا طريقة مختلفة في تَصَوُّرِها من زاوية العقلانية. ربما سنجد الإرهاص الأول لهذا التساؤل في الشذرة رقم 93 من شذرات هيراقليطس، وهي الشذرة التي أوردناها في المقدّمة العامة التي صَدَّرنا بها هذا الكتاب: «إن المعلّم الذي يستشير كاهن دلفي لا يقول ولا يخفي [*oute legei, oute kryptei*]، بل يطلق إشارات [*alla sêmainei*]. يتعلّق التأمّل الذي يقوم به الفيلسوف بمؤسسة إشارات إلهية محدّدة، وأصبحت تتمتع بحظوة لا نظير لها داخل العالم اليوناني ابتداء من القرن الثامن الميلادي: كاهن دلفي. تقوم كاهنة بيتي Pythie ربما بقراءة المستقبل تحت تأثير الانخطاف. وتحتاج الأقوال التي تَتَلَفَّظُ بها إلى ترجمة وتأويلات تنجزها هيئة من المفسّرين المختصين وتُدعى هيئة *hosioi*. تشهد الشذرة المُلتبسة التي تعود إلى هيراقليطس على وجود تفكير في البعد المهم الذي تحتله «إشارات الآلهة» داخل الدِّين. فهو يلتمس منا أن نتصوّر الدِّين، قبل كلّ شيء، بما هو آلة تهدف إلى إطلاق إشارات تتطلب تأويلًا، بدل اعتباره آلة لإنتاج المعنى، أو طاحونة الكلام.

حين نعتبر أن معبد دلفي صامت «لا يتكلم»، فلا يعني ذلك أنه أخرس، بل يعني فقط أنها ينتمي إلى مستوى آخر من مستويات التعبير، غير مستوى العقل الفلسفي الذي لا يتوسل بـ أورغانون *organon* آخر غير العقل *logos*. قد نميل منذ تلك اللحظة إلى فكرة تستدرجنا إلى اعتباره مجرّد خطاب باطني يتضمن معرفة لدنية تختص بها قلة صغيرة من الخبراء. وقد صادفنا أثناء

إنجاز بحثنا، أكثر من مرة، غواية الباطنية ésotérisme أو خليطًا من الحكمة الإلهية théosophie، وهما المذهبان اللذان يجدان مقابلهما «الهيرمينوطيقي» في «علم الباطن» hermétisme. يمنعنا هيراقليطس من أن نستنتج من ذلك أن صلة الفلسفة بالدِّين ترجع إلى التقابل بين من يبحثون عن الزجّ بأنفسهم داخل الكهوف وبين من يتطلّعون إلى الخروج من المغارات قصد النظر إلى الواقع في واضحة النهار، وهو واقع تسطع عليه شمس المعقول، بناء على أن الإشارات الدِّينيَّة قد أُطلقت أكثر من مرة داخل المغارات المقدسة وداخل «كتابات رمزية» تنتمي إلى كلّ الأصناف. يحذّرنا هانس بلومنبيرغ (Hans Blumenberg) في كتابه المخارج من المغارات *Höhlenausgänge* من الاطمئنان إلى مثل هذا التقابل الساذج، منبّها إيانا إلى وجود طُرق جدّ متباينة للخروج من المغارات، كما توجد طُرق أخرى مغايرة للسكن فيها(18).

إذا لم يكن خطاب الآلهة خطابًا سِرِّيًّا باطنيًا، هناك ما قد يدفع المرء إلى القول إنه خطاب «خالٍ من المعنى» ولا يَهمُّ إلا من تحدوه الحاجة إلى أن يخدع أو الذين يودّون أن يقعوا في الخداع. بناء على فرضية القراءة هذه، يصبح الفيلسوف مطالبًا بابتكار لغة مغايرة تماماً غير لغة كشف أسرار الإشارات الإلهية للحديث عن الألوهة.

في نهاية المطاف، يظلّ كلّ شيء مرتبطًا بالفكرة التي نُكَوِّنُها عن الإشارات *sêmainein* الخاصة بالدِّين، وهذه المشكلة ليست خاصة بطبيعة الحال بخطاب الإشارات الإلهية فحَسْب. ما هي الفكرة التي نُكَوِّنُها عن الخطاب الذي لا يعتبر تقريريًا صريحًا ولا باطنيًا، بل يُعتبر خطاب الإيماء؟ يلعب الشروع في التفكير حول مشكلات التأويل التي يطرحها خطاب الإشارات الإلهية الذي توصلنا إلى وجوده في شذرة هيراقليطس دورًا مهمًا لدى أفلاطون، وهو أول فيلسوف اهتدى إلى التفكير في فنّ التأويل على نحو شمولي ونقدي. يبدو أن الأمر قد قُضِيَ سلفًا: يبدو أن أفلاطون قد بَتَّ نهائيًا في مصير هذه التقنيات العتيقة، تعزيزًا لمكسب رؤية للعالم كاملةِ العقلانيَّة، حينما قرّر تحويل عملية التنبؤ بالغيب (*mantikê*) إلى شكل من الجنون (*manikê*).

(18) Hans BLUMENBERG, *Höhlenausgänge*, Francfort, Suhrkamp 1989.

تزداد هذه اللوحة التبسيطية تعقيدًا، كما أبرز لوك بريسون (Luc Brisson)[19] ذلك، إذا ما نظرنا عن قرب إلى «هذا الوجه الخفي في الأفلاطونية الذي يتمثّل في مجال اللّاعقل» (المرجع نفسه، 234). لا يكتفي أفلاطون بالحرص على تمييز مجرّد الجهل *(amathia)* من اللّاعقل *(mania)*؛ فضلًا عن ذلك، يتصوّر أفلاطون اللّاعقل (*mania*) في صورة «موهبة إلهية» في فقرة شهيرة داخل محاورة فايدروس *Phèdre*. يظهر هذا اللّاعقل *mania* في أربع صور أساسية:

1. الصورة الأولى هي جنون كشف المغيّبات *folie mantique (mantikê)* وهو فن التكهّن بالغيب الذي يستشهد له أفلاطون بالرجوع إلى بيتي Pythie بدلفي وإلى كاهنات دودون Dodone وإلى سيبيل Sybille. هذه هِبة أبولون Apollon[20]. إنها تستنفر قوى الشغف enthousiasme بغية التكهّن بالظروف المناسبة التي تسمح بالقيام ببعض الأفعال الخطيرة أو ببعض الأعمال التي تحتمل قدرًا كبيرًا من المجازفة، مثل الحملات العسكرية أو بناء مستوطنات جديدة. وبالرَّغم من أن التنبؤ يتطلّع إلى المستقبل، لا يجوز لنا اعتباره شكلًا من أشكال الاستشراق.

2. الصورة الثانية هي صورة جنون الحَدْس *folie télestique*، وهي موهبة ديونيزوس التي تميّز بعض طقوس التطهّر المتصلة بأورفي وديونيزوس[21]. يتمثّل الهدف منه في تحريرنا من عبء ماضٍ مثقل بالشعور بالذنب.

3. الصورة الثالثة هي الجنون الشعري *folie poétique* الذي استلهم من آلهة الفنون les Muses. «ضحايا» هذا الجنون هم فحول الشعراء الذين ينشد المنشدون قصائدهم، كما يفسّرونها[22]. يلعب الشعر وظيفة مهمّة في تربية الأجيال الجديدة، لأنه يمجّد منجزات الأسلاف.

4. الصورة الرابعة هي صورة جنون الشهوة الجنسية *folie érotique*، وهو موهبة

---

(19) Luc BRISSON, «Du bon usage du dérèglement». dans: *Divination et rationalité*, p.220-248.

(20) *Phèdre*, 265 b 2-3.

(21) *Ibid.*, 244 b 4-5.

(22) *Ion*, 533 c-536 d.

(أو سمّ) بعثته الإلهة أفروديت[23] Aphrodite. عندما ينتزعنا من الزمن يساعد على عمل التذكّر، ويسمح بالنظر (*theoria*) الذي يصبو إليه الفيلسوف الحق[24].

لو كانت هذه الأشكال الأربعة من «الجنون» تفتقد إلى قياس جامع بينها، لكانت مشكلتنا هيّنة. ولو لم تكن الفلسفة نفسها صنفًا من أصناف «الجنون»، لكانت مشكلتنا أهون. والحال أننا نستطيع أن نطبّق على التصنيف الأفلاطوني ما ذكره فتغنشتاين عن القرابة العائلية بين مختلف الألعاب اللغوية: ما يربط بعضها ببعض يتمثّل في وجود شبكة معقّدة من الأشباه والفروق.

حَسَب بريسون، تفترض صور الجنون الثلاث وجود تقنيات، وتتضمّن وجود «تقنيين» من صنف خاص. عندما رتّب أفلاطون التكهّن بالغيب بين الصور الأربع الأساسية في الجنون، أكّد بذلك بكلّ تأكيد على الالتباس الذي يلازمها. ولكنه يُضفي في الوقت نفسه على محترفي التكهّن بالغيب دلالة أنثروبولوجيّة ووظيفة اجتماعية وسياسية. يتطلّب جنون الحَدْس، الذي يُدخِل الأفراد في حالة غيبة أو ينقلهم إلى صورة حياة جديدة، ظهور من يترأس الاحتفالات الدينية من الشيوخ، كما يفترض بروز اختصاصيين في طقوس البلوغ. إن الأقوال الشعرية من جهتها مُستلهمة من آلهات الفنون les Muses، وتلجأ إلى المُنْشِدين، وهم خبراء الإنشاد و«شرح» النصوص. ينصب اهتمام أفلاطون بوجه خاص في **محاورة إيون** *Ion* على هذا الصنف الخاص من الجنون، وقد خصّص أفلاطون المحاورة بكاملها لفنّ التأويل، أي لما يُدعى *hermeneia*، وهو حلقة جوهرية في «السلسلة المغناطيسية» التي تشدّ الشاعر الناطق بإلهام إلهي، إلى الكاتب الذي ينساق وراء السحر.

تستجيب كلّ هذه المهارات لحاجة اجتماعية مضبوطة. إن كلّ هذه الحالات «خدمات عمومية» ليس لها بديل لحسن سير المدينة التي لا تكفّ عن اللجوء إلى «مقدّمي الخدمات» (*dêmiourgoi*). لكن ذلك لم يكن ينطبق على ضحايا جنون الشهوة الجنسية. يعتبر أفلاطون، في الأقل، أنه لا يوجد «تقنيون» ولا مؤوّلون مختصون في جنون الشهوة الجنسية. وبما أن الشهوة الجنسية *eros* تتكلّل بممارسة

(23) *Phèdre*, 265 b 4-5.

(24) *Banquet*, 202 d 13-e 2.

الفلسفة التي تصرف النفوس الأفضل عن المحسوس نحو المعقول، كما جاء في محاورة المأدبة، فإن الفلسفة بدورها لن تتحوّل أبداً إلى «تقنية» تلعب الدور الذي يقوم به مقدّم الخدمات. هنا بالضبط يوجد جوهر التمييز حَسَب أفلاطون، بين السوفسطائي والفيلسوف[25]. يعلم الفيلسوف، أو يجب عليه أن يعلم، أنه لا يجوز له اعتبار نفسه وارث العرّافين الأفذاذ، ولا سليل الشعراء المُلهَمين المتبصّرين. وهذا هو العامل الذي يُثنيه عن التطلّع إلى لعب دور مستشار الأمير.

يتدارك الفيلسوف تراجع المكانة الاجتماعية بفضل جنون الشهوة الجنسية، وهو ما يقودنا بمفرده إلى المعرفة الحقيقية وإلى تطوير معرفة تحمل هذا الاسم عن حق. جنون الفيلسوف هو شغفه غير المتأنّي بالخير والجمال والحق[26] الذي يجرّه إلى العالم المعقول. سيصبح تأثيره في الممارسة السياسية تأثيرًا نقديًا في جوهره وكاشفًا للأوهام. يبحث الفيلسوف عن «الحدّ من الأضرار»، حينما يعلم رجال السياسة كيف يتجنّبون التصرّف قدر الإمكان تحت تأثير الإلهام الذي يعجزون عن تبرير وجوده[27].

إذا ما رجعنا إلى التصنيف الثابت لمختلف أشكال الجنون من منظور دينامي أكبر، في ضوء مقترح بريسون[28]، سنحصل على بِنية هرمية تتكوّن من تسع فئات ممتازة. تتشكّل الفئة الأولى من أولئك الذين يتفرَّغون للتأمّل ولإدارة شؤون المدينة. يَضُمُّون محبّي المعرفة والجمال في نظام المعرفة (وهم الذين قد نعتبرهم «أشخاصًا نفترض فيهم أنهم يعلمون»)، كما يَضُمّون من يدير الشأن العام، مثل المُشرِّعين والجنود والقائمين على السلطة العمومية. تتكوّن الفئة الثانية من الأفراد الذين يبذلون مجهودًا عضليًا (مثل كبار «الرياضيين» و«مدرّبيهم»). تَضُمّ الرتبة الأخيرة العرّافين والشعراء والمبدعين والفلاحين.

في ضوء هذه البِنية الهرمية، يواجه جنون العرافة وجنون الحَدْس والجنون الشعري مصيرًا واحدًا. إلا أن ذلك لا يجوز له أن يُنسينا وجوه التمييز الموجودة بين

(25) *Protagoras*, 316 d 3-9.

(26) *Phèdre*, 248 d-e.

(27) *Ménon*, 99 d 3-4.

(28) Luc BRISSON, «Du bon usage du dérèglement», p.230-234.

الصنفين الأوّليين اللذين يُحيلان على المقدّس، والصنف الثالث الذي لا يقوم بذلك إلّا إذا ما اتخذ أسلوبًا غير مباشر. ليس من قبيل المصادفة أن يستهدف نقد أفلاطون للتأويلية *hermeneia* «الجنون الشعري» في المقام الأول. رسم أفلاطون خطًا فاصلًا امتد أزيد من ألف سنة بين المجالات التي تنتمي إلى الهيرمينوطيقا والفلسفة، بعدما أبرز أن الشعراء الحقيقيين لا يفقهون ما يقولون، وأن شرّاحهم لا يفقهون ما يفعلون، وأن المستمعين إليهم لا يعلمون ما يحدث لهم. عندما شرع شلايرماخر خلال سنة 1819 في الدفاع عن مشروع الهيرمينوطيقا في محفل أكاديمية العلوم البروسية، أشار من جديد إلى المواقف التي تبنّاها أفلاطون في محاورة إيون *Ion*.

من اعتبر أن مواقف أفلاطون تتبرّأ من المنشدين ومن المنخطفين دينيًا والعرّافين وكوكبة المؤوّلين المنجذبين، وتطردهم نهائيًا خارج المدينة، يظلمه بالفعل. يبرز بريسون كيف أننا نواجه على العكس من ذلك مسوّغًا جديدًا ومزدوجًا يُضفي الشرعية على جنون العرافة وجنون الحَدْس (المرجع نفسه، 235). يثبت أفلاطون مشروعية العرافة، بدل الحطّ من شأنها، سواء من وجهة نظر أنثروبولوجيّة أو نفعية سياسية. ليست الكبد مقرّ الأمزجة والنفس الشهوية فقط؛ إذ يعتبر الكبد كذلك «مقرّ الاطّلاع على الغيب»[29] في محاورة طيماوس. من يدّعي قدرته على التصدّي للأحلام (علم تعبير الرؤيا «oniromancie»)، أو للشغف الإلهي[*]، يشبه من يحاول الحياة بدون كبد، حَسَب أفلاطون.

تعكس هذه الصفحات المستمدة من محاورة طيماوس أنثروبولوجيّة بدائية تفترض سلفًا ممارسة الكهانة من خلال فحص الأحشاء والكبد. المُهمّ هو الخلاصة الفلسفية التي يستنتجها أفلاطون من ذلك: حتى ولو افترضنا أن العرافة صورة من صور اللّاعقل، فهي تظلّ «موهبة إلهية»: «لا يصدق العرّاف في التنبؤ بإلهام من الله، بناء على استعمال العقل، بل نتيجة الحدّ من سلطان

---

(29) *Timée*, 71 e 2.

(*) من الأصل اليوناني *enthousiasmos* الذي يفيد التحليق الإلهي في الأجواء، كما يفيد على وجه العموم الإلهام الإلهي، وهو ما يتجسّد في خطابات مصوّرة بصور مجازية. وقد استثمر فريدرك شليغل (Schlegel) المصطلح اليوناني *entousiasmos* كما ورد عند أفلاطون في صياغة نظريته النقدية. وبالتالي، طبع مفهوم «الإلهام الإلهي» تصوّر الرومانسية الألمانية بقوة. [المترجم]

عقله أثناء النوم أو المرض، أو نتيجة إخراج العقل عن مساره بفضل الشغف الإلهي»[30]. يعتبر أفلاطون أن من نطالبه بتدارك فقدان الرقابة على الذات هو عمل المؤوّل الذي يُدعى «نبيًا»[31] في الحالة التي نكون فيها أمام جنون العرافة، بدل أن يستنتج أفلاطون من ذلك أن اللّاعقل معتبَر، بل وأكثر اعتبارًا من العقل نفسه. كما أن الشاعر الذي يحظى بإلهام إلهة الفنون Muse وأن المنشد-المؤوّل، يشكّلان زوجًا داخل محاورة إيون *Ion*، نصادف داخل محاورة طيماوس الزوج الذي يتكوّن من العرّاف *devin* والنبي *prophète*. حالما يتفكّك هذا الزوج، يهتز توازن العقل، ذلك أن «العقل هو المسؤول، في نهاية المطاف، عن مهمة تأويل الإشارات التي يبعثها جنون العرافة»[32]. العقل هو وحده القادر على إنجاز تفسير (أي على إنجاز «هيرمينوطيقا» عقلانية) ينصبّ على الأقوال التي ينطق بها ضحية الجنون الإلهي.

تظهر رهانات هذه التأمّلات العقلية بصورة أكثر وضوحًا عندما نفحص المظهر السياسي الذي يظهر في احتواء جنون العرافة. يعتبر بريسون أن الحكم الذي يصدره أفلاطون على العرافة وعلى طقوس البلوغ يعكس موقفه الإجمالي من الدِّين: وهو موقف «محافظ يُسهم التنديد بشَطَطه الفاضح في احتواء غلوه» (نفسه، 242). إن التوصية الموجّهة إلى المُشرِّع، والتي تحثّ «على الحفاظ على المعتقدات التي تلتقطها الناس من نبوءات معبد دلفي أو دودون أو عامون أو تقتبسها من الأعراف القديمة، ليست مجرّد توصية بأخذ الحيطة السياسية القائمة إلى اليوم، بصرف النظر عن مصدر هذه المعتقدات الأخيرة، وهذا القصد تارة هو قصد إلهي دَبَّجَهُ شخص مُلهم في صيغة لغوية؛ مع العلم أن هذه المعتقدات سمحت بظهور مؤسسة قرابين الأعياد الدِّينيَّة، سواء أكانت مستمدة من البلد نفسه ومن السكان الأصليين، أو انحدرت في الواقع من تورّيني Tyrrhénie أو قبرص أو من أيّ مكان آخر»[33]؛ تعكس تلك التوصية موقفًا فلسفيًا يحمل دلالة عامة. لقد خصّصَ أفلاطون في مدينة «القوانين» *(Lois)* حيزًا مهمًا لهيئة من المفسّرين

---

(30) *Ibid.*, 71 e 4-6.

(31) *Ibid.*, 72a 6.

(32) Luc BRISSON, «Du bon usage du dérèglement», p.241.

(33) *Lois*, V, 738 b-c.

الرسميين مدى الحياة ممن يتحمّلون مسؤولية تأويل الحق المقدّس الذي تشرعه بعض المحافل الدِّينيَّة مثل ديلفي، وهذا ما يشهد على أنه كان شديد الحرص على «عَقْلنة كلّ شيء بما في ذلك المستوى غير العقلاني من مصدر إلهي، ثم على إدماجه بكامله بناء على ذلك داخل الإنسان وداخل المدينة»(34).

المفارقة هي أن الطريق المعبّدة في اتجاه عَقْلنة غير العقلاني في جذوره الدِّينيَّة يمر عبر «الهيرمينوطيقا». بالرَّغم من أن أفلاطون يجرّدها من صفة «المعرفة» *«epistèmè»* الذي كان سَيُحَوِّلهَا إلى معرفة تحمل اسمها عن حق، ويجرّدها من صفة تقنية *techné* تقبل التدريس والتعلّم، فإن حضورها الذي يُعتبر واقعًا قائمًا داخل المدينة لا يكفّ عن لفت انتباه دعاة العقل الفلسفي. استوعب الفلاسفة الأفلاطونيون الجُدد الدرس، من خلال اهتمامهم بالإشارات الإلهية الكلدانية، وهو ما قاد جامبليك (Jamblique) في كتابه أسرار *De mysteriis* إلى تصوّر السلوك الطقسي في صورة معجزة «théurgie»، أي في صورة أفعال تعتبر الذات الحقيقية التي تنجزها هي الذات الإلهية ذاتها.

بيبليوغرافيا

- AMANDRY, P., *La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, Paris, E. de Boccard, 1950.
- CAQUOT, A. et LEIBOVICI, M. (éd.), *La Divination*, 2 vol., Paris, PUF, 1968.
- CHALIER, C., *L'Inspiration du philosophe. «L'amour de la sagesse» et sa source prophétique*, Paris, Albin Michel, 1996.
- CHENG, A. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Ed. du Seuil, 1997.
- DELCOURT, M., *L'Oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1955.
- DUFOURMANTELLE, A., *La Vocation prophétique de la philosophie*, Paris, Ed. du Cerf, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., *Whitchcraft, Oracles and Magic among the Ananda*, Oxford, Clarendon Press, 1937.
- GRONDIN, J. *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1994.
- GUSDORF, G., *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.
- JAULIN, R., *La Géomancie. Analyse formelle*, La Haye, Mouton, 1966.
- JULLIEN, F., *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi King, le classique du changement*, Paris, Grasset, 1993.
- NANCY, J-L., *Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1984.
- ROSENBERGER, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt, WBG, 2001.
- SZONDI, P., *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, Ed. du Cerf, 1989.
- VERNANT, J.-P., et al. (éd.), *Divination et rationalité*, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

(34) Luc BRISSON, «*Du bon usage du dérèglement*», p.247.

الكنز والمتاهة:
مشكلة تأويل الكتاب المقدّس
ورهاناتها الفلسفية

لقد أصبح التأويل المسيحي للكتاب المقدّس عُرضة للإهمال، بعدما عرف صيغة مُقَنَّنَة خلال القرن الثاني عشر مع نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، بل ظلّ غُفْلًا داخل كثير من المصنَّفَات التي تُعَرِّف بتاريخ الهيرمينوطيقا. يرجع هذا الإهمال ربما إلى تأثير ديلتاي الذي كتب مقالته الشهيرة عام 1990 عن أصول الهيرمينوطيقا[35]. رجع في هذه المقالة، بصورة أكثر عمقًا، إلى أُطروحة كان قد صاغها في مقالة سابقة حازت جائزة أكاديمية *Preisschrift*، وتطرّقت إلى مذهب شلايرماخر الهيرمينوطيقي وإلى مساجلاته مع الهيرمينوطيقا البروتستانتية القديمة: لم تظهر الهيرمينوطيقا، بما هي وعي مُتَفَكِّر مُتَّصِل بصيرورات الفهم الواردة داخل فعل التأويل، إلّا بعد ظهور الإصلاح. يعتقد ديلتاي من جهته أن علم التفسير المسيحي القديم لم يكن يعرف مثل هذا الوعي المُتَفَكِّر réflexive. يكتب قائلًا: «لم يَعُد علم الهيرمينوطيقا موجودًا منذ اللحظة التي قادت فيها مواجهة الغَنُّوصية إلى وضع مأثورات العهد الرسولي تحت مراقبة سلطة التقليد، إلى أن وصلنا الحِقبة التي استعادت فيها البروتستانتية التأويل من جديد على قدمين صلبتين»[36]. لكن هذا الموقف لم يَحُل بينه وبين تَتَبُّع الإرهاصات الطويلة الأُولى التي عرفتها الهيرمينوطيقا اللاهوتية قبل ظهورها الفعلي، مُقِرًّا بأن المنافسة المحتدمة بين المدارس الدِّينيَّة بالإسكندرية وأنطاكية قد أفرزت النظريات الهيرمينوطيقية الأُولى المعروفة، كما وصلتنا اليوم[37]. ومع ذلك، اعتبر ديلتاي أن هذا التقدّم الظاهر دون أدنى شك أثناء ممارسة فن التأويل يجب ألّا يحلّ محلّ الهيرمينوطيقا في معناها الحديث.

(35) Wilhelm DILTHEY, «Die Entstehung der Hermeneutik», *Gesammelte Schriften* (abrégé: GS), t. V, Göttingen & Ruprecht, 1964, p.317-333, trad. M. Rémy: «Origine et développement de l'herménetique», *Le Monde de l'Esprit* (abrégé: ME), t. I, Paris, Aubier, 1947, p.319-332.

(36) Wilhelm DILTHEY, GS XIV, 597.

(37) *Ibid.* GS V, 323.

بالرَّغم من وجود ما يبرّر تأييد المنعطف الذي أحدثه مبدأ لوثر: النص ولا شيء غيره *sola scriptura* داخل التفكير الهيرمينوطيقي، ينبغي له ألّا يتغاضى تمامًا عن قيمة العمل النظري (اللاهوتي والفلسفي سواء بسواء) الذي أفسح له المجال بعد ظهور نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، وهي النظرية التي كان أوريجينُس (Origéne) رائدها العبقري، وهي التي وجدت من ينتصر لها في شخص بيك دو لا ميراندول (Pic de La Mirandole) وإيرازموس (Érasme de Rotterdam). أود أن أدافع هنا عن أُطروحة تفيد أن هذا المذهب (المألوف عادة داخل الكتابات التاريخية في الروحانيات قبل الكتابات الفلسفية، بغض النظر عن استثناءات نادرة)، يعلن كذلك عن رهانات ضخمة على طريق اقتراح نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين. وقد اعتمدت في ذلك على فاخ (Wach)، كما رجعت إلى بعض دراساتي القديمة[38] التي أنجزتها في الموضوع.

كتب بيتر زوندي (Peter Szondi) قائلًا: «كانت الهيرمينوطيقا قديمًا مجرّد منظومة من القواعد؛ أما اليوم فهي مجرّد نظرية في الفهم؛ لكن ذلك لا يعني أبدا أن القواعد التي كانت تطبّق آنذاك لم تكن تتضمّن تصوّرًا ضمنيًا عن الفهم، كما لا يعني أن نظرية الفهم أصبحت تطالب اليوم بالعدول عن بلورة تلك القواعد بطريقة جديدة، أو يجوز لها افتراض أن تلك القواعد تحتفظ اليوم بكامل صلاحيتها، بما أنها كانت واسعة الانتشار بالأمس البعيد»[39]. سار زوندي في طريق مخالفة لتلك التي سار فيها كلٌّ من ديلتاي وغادامير، فاقترح إعادة توطين الهيرمينوطيقا المسيحية المُنْصَبّة على الكتب المقدّسة ضمن التاريخ الطويل الذي عرفته المشكلة الهيرمينوطيقية، بما أن تلك الهيرمينوطيقا هي التي مَدَّتْهُ بالخيط الهادي: بالتقابل بين المعنى الحرفي *littéral* والمعنى الروحيّ *(spiritual)*. يظلّ تاريخ الهيرمنوطيقا بعيدًا عن الفهم، ما لم ننتبه إلى أنه يظلّ معترك صراع دائم بين مَقصدَين (intentions) رئيسين، أي بين المعنى الحرفي والمعنى الروحيّ، وهما جوابان مختلفان، أثناء مواجهة التحدّي الرئيس المشترك الذي لا ينبغي للمؤوّل

(38) Jean GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, Munich, W. Fink, 1993, p.87-109; ID, «De la 'lecture infinie' à l'infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Ecriture», *Les Études philosophiques*, 2/1995, p.167-191.

(39) Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, p.8-9.

تحاشيه: وهو لغز المسافة التاريخية. عندما نقرأ تاريخ الهيرمينوطيقا، كما يدعونا زوندي إلى ذلك، ليس بوصفه ارتقاء لا مناص منه نحو مشكلة الفهم التاريخي، بل «في الأقل بوصفه مواجهة بين هذين القصدين» (نفسه، 14)، نمتلك مبرّرات ممتازة للاهتمام بفكرة الفهم المتضمّنة في علم التفسير المسيحي التقليدي.

إن الدِّراسة العملاقة التي نشرها هنري دو لوباك (Henri de Lubac) خلال نهاية الخمسينيات ومستهل الستينيات تحت عنوان علم التفسير في العصر الوسيط *Exégèse médiévale*[40]، علاوة على أربعة مجلّدات أعمال هينغ برينكمان (Hennig Brinkmann) ومدرسته[41]، تشكّل ذخيرة لا تفنى من المعلومات داخل هذه الورشة الكبيرة. لقد قدّم دو لوباك إسهامًا مهمًّا، عن غير قصد منه، إلى التفكير الفلسفي حول الهيرمينوطيقا وكذلك حول فلسفة الدِّين، بعدما استرجع الطابع اللاهوتي الخالص الذي يكتنف المبادئ التي تحكّمت في الهيرمينوطيقا المسيحية منذ أكثر من ألف سنة، وذلك هو ما أودّ أن أبرزه هنا.

---

(40) لقد كان هذا الكتاب مؤخرًا موضوع أُطروحتين جامعيتين من إنجاز عالمين لاهوتيين: كتاب أولريش كوثر عن التقليد الكنسي بوصفه تأويلًا روحيًا للكتاب المقدس. حول الاستثمار اللاهوتي للكتاب المقدّس في أعمال هنري دو لوباك Ulrich Kuther, *Kirchliche Tradition als geistliche Schriftauslegung. Zum theologischen Schriftgebrauch in Henri de Lubac*. «*Die Kirche. Eine Betrachtung*», Münster, LIT Verlag, 2000؛ وكتاب رودولف فودرهولتسر عن وحدة الكتاب المقدّس ومعناه الروحيّ إسهام هنري دو لوباك في بحث تاريخ هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس وفي فحص منظومتها. Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistlicher Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998.

عندما نودّ التعرف على النقاد الفرنسيين لمشروع هنري دو لوباك يجب التذكير في المقام الأول بالطبعة الثانية لكتاب جان بيبان عن الأسطورة والأمثال Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, Etudes augustiniennes. 2. Edition 1976.

(41) Hennig BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1980.

لا يكتفي المؤلف بفحص نظريات علم التفسير، بل يترك حيّزًا كبيرًا للكتابات الدنيوية وللممارسة الهيرمينوطيقية الخاصة بالشروح والتعاليق.

قرّاء «كتاب الكتب»: مذهب المعنى الرباعي للكتاب المقدّس ورهاناته داخل فلسفة الدِّين.

يعتبر دو لوباك أن مفهوم التأويل الوارد داخل علم التفسير التقليدي الخاص بالكتاب المقدّس يقوم على منظومة أكسيومية بالغة التحديد، وأقترح ردّها إلى خمس قواعد رئيسة:

المعاني المتعدّدة للكتاب المقدّس: قرّاء «المدوّنة القانونية الأساسية».

يعتبر جورج غوسدورف (G. Gusdorf) أن خطاب بولس في تلة أريوباغوس بأثينا يدشّن عهدًا جديدًا داخل الهيرمينوطيقا، وهو ما يصفه بلطف قائلًا إن هرمس، وهو الإله الوصي على الهيرمينوطيقا الذي كان قيّمًا إلى حينه على «خدمة التواصل» فقط، أصبح مُؤْتَمَنًا على «خدمة الحقيقة». لا تمسّ المشكلة المركزية في الهيرمينوطيقا الكتابيَّة كيفية القيام بصياغة جديدة لفكر كتبة الكتاب المقدَّس، بقدر ما تتصل بمعرفة كيفية ترجمة رسالة الكتاب المقدَّس داخل لغات ثقافات أخرى ذات آفاق انتظار مختلفة تمامًا[42]. هذا ما يستدعي منا قراءة النص داخل سياقات تاريخية وثقافية جديدة، لم يتوقعها الكَتَبَة الأوائل.

المبدأ الأول الذي اسْتَنْفَرَهُ التَّصَوُّر الجديد للهيرمينوطيقا، والذي عَوَّضَ شيئًا فشيئًا فقه اللغة القديم بمدرسة الإسكندرية، هو مبدأ تعدّد معاني الكتاب المقدّس. إذا كان كلّ دين من بين ديانات التوحيد قد بلور تصوّره الخاص عن الهيرمينوطيقا، يظلّ القاسم المشترك فيما بينها هو الاعتراف بمبدأ القراءة المتعدّدة للنَّصّ المُؤسِّس[43]. تُمَثِّل الرسالة و الأمر وحدة لا انفكاك لها في كتاب الكتب. وهكذا، يتحوّل النص المقدّس إلى «المدوّنة القانونية الأساسية»، «le Grand Code» بناء

---

(42) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1989, p.45.

(43) راجع بخصوص هيرمينوطيقا الحاخامات:

David BANON, *La Lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Ed. du Seuil, 1987; ID., Le Midrach, Paris, PUF, 1995; Emmanuel LEVINAS, *L'Au-Delà du verset*, Paris, Ed. de Minuit, 1982.

راجع بخصوص علم التفسير من زاوية القبّالة kabbalistique =

على عبارة وليم بلايك (William Blake) التي أوردها نورثروب فراي (Northrop Frye)، وإلى المفتاح الأخير لكلّ فهم[44]. يستدعي ذلك توضيح قواعد تأويل كتاب مزوّد بخزّان من المعاني التي لا حدود لها.

يَسْمُو الكتاب الذي تشترطه قابلية قراءة الواقع بما هو واقع، فوق صفة الكتاب في معناه المألوف. بما أن الكتاب المقدّس بما هو «المدوّنة القانونية الأساسية»، يتمتّع بسلطان يستثنيه من التأويلات الاعتباطية. فهو كتاب الحياة الذي ينبغي ألّا يظل وقفًا على المتخصّصين في النص وفقهاء اللغة ومحافظي المتاحف فقط، حتى لا يظلّ مجرّد مجلّدات حبيسة رفوف المكتبات. تَسْتَفِزُّ «المدوّنة القانونية الأساسية» ممارسات القراءة والتأويل من جنس خاص، كما يتطلّب عمل الفهم الذي يتعدّى بصورة كبيرة الفضاء الذهني الذي تُشَكِّلُه المكتبة. فهو يفتح مجاله الخاص بالفهم، كما يشكل المرجعية النهائية لفهم الواقع. يقترح علينا الكتاب المقدّس، عندما يتخذ صورة كتاب الحياة، «نظرية أكسيومية مجملة تتضمّن مجموع المناخ الإنساني؛ تصبح الظروف المحيطة بحياة الأفراد والأمم متضمّنة داخل موسوعة الوحي الإلهي، منذ بدء الزمان وإلى نهاية العالم»[45].

هكذا، يصبح الكتاب المقدّس كنزًا لا يفنى وَيَشِي بتأويل كامل للعالم، بما أنه يتضمّن المعنى الأصلي والنهائي لكلّ الأشياء، كما أنه لا يترك أيّ منحى من مناحي الوجود بعيدًا عن الأنظار. لم يَعُد رهان تأويل الكتاب المقدّس يُهمّ عَلاقة العلامة بمرجع العلامة فقط؛ أصبحت مشكلة التأويل مشكلة «تَوَجُّه» بالمعنى

= Betty ROTTMAN, *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Lagrasse, Verdier, 1986.

راجع بخصوص التصوف:

Henry CORBIN, *Face de Dieu. Face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Paris, Flammarion, 1983.

راجع بخصوص الصّلات بالنقد الأدبي المعاصر:

Harold BLOOM, *Kabbalah and Criticism*, New York, Continuum, 2. éd. 1983; G. H. HARTMANN et S. BUDICK (éd.), *Midrash and Literature*, New Haven, Yale University Press, 1986.

(44) Northrop FRYE, *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. C. Malamoud, Paris, éd. Du Seuil, 1984.

(45) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.49.

الجوهري للكلمة. تَسْتَحْدِثُ صِلَةَ وصل بين الحقل الكامل الذي يشمل ثقافة الحياة الدنيوية والمعارف المبثوثة عبر العالم من جِهة وبين الفهم الذي تقترحه علينا المدوَّنة القانونية الأساسية، وهو يقترح علينا قابلية فهم لا يوجد خارجه من خلاص، ولا حتى من معنى!

يهدف الطموح الموسوعي إلى وضع مذهب هيرمينوطيقي يحرص على «التوفيق بين المعنى العام للسر المُغَيَّب وبين تخصّص مُهيكَل للمعنى ومتباين الوجوه»[46]. لكن تعدّد معاني الكتاب المقدّس يستجيب جزئيًا لهذا الطموح، لا سيّما وأن هذا التعدّد يستدعي الحاجة إلى «تحيين المعنى بصورة مستمرة»، بالنسبة الجزئية نفسها التي يستجيب لها لزومًا رهان إمكان «الكشف عن دلالات خفية، حينما يبدو أن الدلالة الظاهرة تخلو من الفائدة»[47]. وهكذا، نرى كيف ترسخت صلة تناسب بين عمل التأويل الذي يعتبر لامتناهيًا بالقوة وبين اللّامتناهي الإلهي نفسه. عندما نطلق صفة اللّامتناهي على فعل التأويل، لا نسوّي بين هذه الصفة و«اللّامتناهي الفاسد» الذي يرد في عبارة «وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية» التي يَمُجّها هيغل، بل نعتبر صفة اللّامتناهي انعكاس اللّامتناهي الإلهي نفسه. بالرَّغم من أن القارئ المعاصر، الذي ترعرع في حضن مدرسة علم التفسير المنتمية إلى النقد التاريخي والنقد النصي، قد يلقي نظرة ارتياب على ممارسات القراءة هذه، يجب علينا أن نُقرّ بأنها تتمتع بفائدة ميتافيزيقية: لا تنفصل القراءة المتعدّدة للنص عن فكرة معيّنة تخصّ اللّامتناهي الإلهي. يقول جان سكوت إيريجين (Jean Scot Erigène)[48]: *«Sacrae Scripturae interpretatio infinita est»*: «تأويل الكتاب المقدّس تأويل لا متناهٍ». إن هذه العبارة التي تُحيل إلى تاريخ عريق وتتخذ صورة مسلَّمة، ترمز إلى الصورة المجازية التي توسّل بها نفر كبير من المفكّرين. هذه الصورة المجازية هي صورة دالية معطاء تحتفظ في حوزتها بعناقيد عنب، يُمكن قطفها حتى خارج الأوقات المعروفة لجني العنب.

(46) Paul RICOEUR, «Préface à Bultmann», *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Ed. du Seuil, 1969, p.377.

(47) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.51.

(48) Div. Nat. I. 2, chap. 20; PL 122, coll. 560A.

وبما أنه «من الواجب علينا إحياء الكتاب المقدّس من جديد أو إقامته في دلالته على كلمة الحياة» (المرجع نفسه)، فإن عمل التأويل الذي يستنهضه لن يصل أبدًا بحدّ ذاته درجة الاكتمال. إننا نقتبس هنا مفهومًا أساسيًا من مدرسة غادامير الهيرمينوطيقية، وهو مفهوم بلاغي حول «استباق الكمال» (*Vorgriff der Vollkommenheit*)[49]: حتى عندما يتحدّث الكتاب المقدّس عن حقائق دنيوية معروفة، كما هو الحال في سفر اللاويين أو في بعض أجزاء كتُب الحكمة في العهد القديم livres sapientiaux، قد يتضمّن حقائق خفية، بما أنه يندرج داخل السياق الإجمالي المتمثّل في المدوّنة القانونية الأساسية. يمتدّ «استباق الكمال» بعيدًا ويحتوي المادة ذاتها التي يتكوّن منها الكتاب، والذي قد تحتمل أدق تفاصيله (رسم الحروف وشكل النص فوق الصفحة، ونسبة ورود المفردة والمتوالية من الأعداد، وما إلى ذلك) دلالة خفية لا تنكشف إلّا لمن تَزَوَّدَ بمفتاح القراءة المناسب. تذهب بعض وجوه علم التفسير إلى الحدّ المتطرّف في الكشف اللّامتناهي عن معنى الكتاب المقدّس، كما يتحقّق ذلك بوجه خاص في تفسير القَبالَة، حيث تتحوّل الجزئيات المبتذلة إلى رمز باطني منفتح في قعره على اللّامتناهي الإلهي»[50].

إن الإلحاح على ضرورة إخضاع الكتاب المقدّس للقراءة والتأويل بناء على تعدّد المعاني يُعتبر بمثابة مقابل هيرمينوطيقي للاكتشاف الذي قام به أرسطو بخصوص تباين معاني الوجود. وبما أن أرسطو لا يكتفي بملاحظة تعدّد أنماط استعمال الوجود، بل حرص على التنظير له، كذلك عملت الهيرمينوطيقا الكتابيّة على بلورة نظرية التأويل الثاوية خلف ممارسة قراءة الكتاب المقدّس بصيغة التعدّد. يوجد فرق بين ملاحظة «تعدّد كيفيات الحديث عن النص المقدّس» «*multiplex et multimodi locutio litterarum sacrarum*» مع القدّيس أوغسطين وبين اقتراح نظرية منسجمة ومتسقة. إذا ما سلّمنا بوجوب قراءة نص الكتاب المقدّس قراءة متعدّدة، ما الذي يحول دون تناسل المعاني إلى ما لا نهاية؟ كان القدّيس هيرونيمس (Saint Jérôme) قد شبّه من قبل الرؤية العميقة *mira* *infinita* للكتاب المقدّس بغابة يتعذّر استكشافها إلى أبعد الحدود: *profunditas*

(49) غادامير: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، مراجعة جورج كتورة، طرابلس دار أويا، 2007، ص403.

(50) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.52.

sensuum silva، كما لو كان يشعر بأن الغابة لامتناهية. لم يستطع بعض مفكّري العصور الوسطى مقاومة فخ الانسياق وراء مضاعفة المعاني عشوائيًا، بعدما اطمأنوا إلى تلك المقارنات.

إذا جازت مقارنة قراءة الكتاب المقدّس بمعجزة الزيادة في الأرغفة، لماذا لا نزيد في معاني الكتاب المقدّس إلى ما لا نهاية، كلما استدعت الحاجة ذلك، مستعينين بالصور المذكورة فيها نفسها؟ بما أن الروح تقدّم سبع هبات، وبما أن سفر الرؤيا يتحدّث عن كتاب مختوم بسبعة أختام، ما الذي يحول دون تمييز معنى سُباعِي للكتاب المقدس؟ بعدما استعرض دو لوباك إغراء مضاعفة معاني الكتاب المقدّس كيفما اتفق، اعتبر هذا برهانًا مضادًا يؤكّد الفضائل الحقيقية التي تميّز بها علم التفسير، كما وضعه آباء الكنيسة، وهو علم نجح بفضل نظريته المنسجمة بخصوص المعنى الرباعي للكتاب المقدّس في تدارك مخاطر السقوط في تصور عبثي(*).

«Rota in medio rotae» «عجلة في منتصف المركبة»: الصورة اللاهوتية للحلقة الهيرمينوطيقية.

إن مذهبًا مضبوطًا بشأن الإلهام يشكّل القاعدة الثانية الثاوية خلف هذه المدارس الهيرمينوطيقية الخاصة بالكتاب المقدس. لا يُعتبر النص «مقدسًا» إلّا لأنه «مُلهم»، والعكس بالعكس. إذا كان أفلاطون، ابتداء من محاورة إيون *Ion* قد ألحق بمصدر إلهام[51] فريد «اقتسام الأصوات» الثاوي خلف فنّ التأويل، ما أكثر ذلك هنا! إذا ما أخذنا مختلف معاني الكتاب المقدّس مجتمعة، ستشكّل بدورها «سلسلة مقدّسة» شبيهة بالحلقات المغناطيسية لإيون *Ion*: «*concatenati sunt ad invicem*» «المتسلسلة بطريقة متبادلة». لا تستقر القراءة المتعدّدة للكتاب المقدّس في صورة جامدة داخل هرمية ثابتة بين مختلف المعاني؛ يجب علينا أن نعتبرها صيرورة حيوية تفيد أن «الانتقال من معنى إلى آخر يعتبر بكلّ دقة انتقالًا من المعنى الواحد إلى داخل المعنى الآخر، وصيرورة الواحد من خلال الآخر» (EM 2, 650).

(*) [ينبني على التحكّم المترجم].

(51) *Ion*, 533 c-534 sa.

كما أن التصوّف المُقتبس من رمزية الكلمة في تصوّف العصر الوسيط يجد مصدر إلهامه الرئيس في حادثة العوسج الملتهب وفي استهلال إنجيل يوحنا، كذلك فإن كبار مُنَظِّري المعنى الرباعي للكتاب المقدّس يُظهرون مدى انبهارهم العميق أمام رؤيا «مركبة يهوه» لدى النبي حزقيال (Ezéchiel) (حزقيال 1، 1-21). تمّ استهلال قصة الرؤيا، التي يعود إليها الفضل في رسالة النبي (وهي تلعب دورًا مهمًّا كذلك في التصوّف اليهودي، كما رأينا ذلك مع روزنتسفايغ Rosenzweig)، بعبارة: «إذ كانت عَلَى يد الرب» (حزقيال1، 3)، مُلمِّحًا بذلك إلى حالة الانخطاف. وقد رأى النبي، الذي وجد نفسه «بين المَسْبِيِّين بجوار نهر خابور»، «عوسجه الملتهب» الخاص به، من خلال رؤيا عجيبة لنار متوهّجة بهالة محيطة من الضياء. ومن داخلها بدا شبه أربعة كائنات حيّة مجنّحة ailés. أما أشكال أوجهها، فكان لكلّ واحد منها وجه إنسان، يُحاذيه إلى اليمين وجه أسد، وإلى الشمال وجه ثور، ثم إلى جواره وجه نسر، وهي مُمتطية مركبة يهوه. نجد في النص إشارات كثيرة تفيد أن تلك الكائنات ليست مجرّد حيوانات وديعة وذات ملامح واضحة، بالرَّغم من أن الأيقونوغرافيا المسيحيَّة، كما جاء في التأويل المسيحي لاحقا، قد سوّت بين تلك الكائنات وأصحاب الأناجيل الأربع(*). تتراكض تلك الكائنات في حركات في سرعة لمح البرق، مثل وميض البرق الذي يخرج من النار المُتَّقِدَة: «وكان كلّ واحد منها يتجه إلى الأمام من غير أن يدور، فحيثما يتوجه الروح يتوجهون هم أيضًا» (حزقيال1، 12). «والكائنات الحيّة تتراكض ذهابًا وإيابًا في سرعة لمحة البرق» (حزقيال1، 14).

يعزّز وصف عجلات مركبة يهوه الانطباع بوجود حركية تكاد تكون مخيفة: «منظر البكرات وصنعتها كمظر الزبرجد. وللأربع شكل واحد، ومنظرها وصنعتها كأنها كانت بكرة وسط كبرة. لما سارت، سارت على جوانبها الأربع. لم تَدُرْ عند سيرها، أما أطرها فعالية ومخيفة وأُطرها ملآنة عيونًا حواليها للأربع، فإذا سارت الحيوانات، سارت البكرات بجانبها، واذا ارتفعت الحيوانات عن الأرض ارتفعت البكرات، إلى حيث تكون الروح لتسير بسيرون، إلى حيث الروح لتسير والبكرات ترتفع معها، لأن روح الحيوانات كانت في البكرات» (حزقيال 1، 16-20).

(*) مرقص ويوحنا وبولس ولوقا.

عندما نقارن هذا النص بالمنظومة المتكوّنة من بيتين للدانماركي أوغسطين دو داسي (Augustin de Dacie) (حوالى 1260)، وهي المنظومة الموجودة في كتاب *Rotulus pugillaris*، وتجمل مذهب المعنى الرباعي للكتاب المقدّس: «*Littera gesta* docet, quid credas *allegoria/moralis* quid agas, quid speres *anagogia*»[52]، لن نجد صعوبة في إدراك إمكان إلحاق كلّ كائن من الكائنات الأربعة بأحد معاني الكتاب المقدّس. يُلحِقُ الإنسانَ بالمعنى الحرفي، ويُلحق الأسد بالمعنى المجازيّ، ويتصل الثور بالمعنى الأخلاقيّ، بينما يُلحق النسر بالمعنى الصوفيّ أو السرّيّ.

لم يتصوّر حزقيال رؤياه وهو جالس في فصل دراسي، على خلاف منظومة أوغسطين! عندما نختزل نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس إلى بُعدها المدرسي السكولائي، تكاد تلك النظرية تُنسينا أنها مسكونة بالروح نفسه التي تجعلها «تمشي» على نحوٍ ما، بعد مَدِّها بقوة الدفع التي نستحب التعبير عنها برمزية الطيران. لم يتوقف كبار مُنَظِّري القراءة الروحية للكتاب المقدّس عن تذكيرنا بأن المصدر الوحيد الذي يقف خلف كلّ هذه الثروات والكنوز هو الروح القدس نفسه، وهو الرُوحُ المُتَعدِّدُ *spiritus multiplex* في هِبَاتِهِ المُتَعَدِّدَة.

لماذا اعتبر المُنَظِّرُون الأفذاذ للمعنى الرباعي للكتاب المقدّس، مثل غريغوريوس الكبير (Grégoire le Grand)، أن المركبة في حركة إلى ما لا نهاية *perpetuum mobile* ترمز إلى الكتاب المقدّس نفسه الذي لا يقوم تأويله إلّا باستنساخ خاصّيته الدائرية[53]، وهل جعلوها مفتاح مذهبهم الهيرمينوطيقي؟ نجد الجواب فقرات بعد ذلك في نص حزقيال وفي رؤيا الكتاب الذي أُعِدَّ للأكل: «فنظرت وإذا بيد ممدودة إلي، وفيها درج سِفر فيها. فنشره أمامي وهو مكتوب

---

(52) «يعلّم الحرف التاريخ [أي ما حدث]، وتعلّم الأمثال ما يجب اعتقاده، ويعلّم المعنى الأخلاقي ما يجب فعله، ويعلّم المعنى الباطني ما ترجوه». تتحوّل عبارة «quid speres» إلى عبارة «quo tendas» في النسخة التالية التي نجدها لدى نيقولا دو لير Nicolas de Lyre.

(53) Pier Cesare BORI, *L'Herméneutique chrétienne anciennes et ses transformations*, Paris, Ed. du Cerf, 1991, p.11-25.

من داخل ومن قفاه، وكُتب فيه: 'مراثٍ ونحيب وويل'. ثم قال لي 'يا ابن آدم'، كُلّ ما تجده. كُلْ هذا الدرج واذهب كلّم شعب إسرائيل». ففتحت فمي فأطعمني هذا الدرج، وقال لي: 'يا ابن آدم أطعم بطنك واملأ جوفك من هذا الدرج الذي أنا معطيك، فأكلته فصار في فمي كالعسل حلاوة'. (حزقيال 2، 9-3، 3).

لا يتجاهل فيلسوف الدِّين الذي يهتم بالرهانات الوجودية والدِّينيَّة لفعل التأويل، إثارة وجوه شبه مثيرة بين الإشكالية الأفلاطونية المتصلة بمشكلة الهيرمينوطيقا والتأملات التي حَلَّقَ فيها كبار مُنَظِّري هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس، بصرف النظر عن القيمة التفسيرية وعن أيّ تأويل لاهوتي نخضع لهما قصتي الرسالة التي انتهت كما ابتدأت من قبل: «فحملني الروح أخذني، فذهبت قرأتي حرارة روحي، ويد الربّ كانت شديدة عليّ» (حزقيال 3، 14).

«Scriptura cum legentibus crescit» «تنمو الكتابة صحبة أولئك الذين يقرؤونها»: نحو شعرية القراءة.

إن التأويل الذي يقترحه غريغوريوس الكبير لرؤيا المركبة صياغة تَتَضَمَّن القاعدة الأساسية الثالثة بوضوح لا مزيد عليه، وهي القاعدة التي تراهن على إمكان وجود قراءة متعدّدة للنص: «*Scriptura cum legentibus crescit*»: («تنمو الكتابة صحبة أولئك الذين يقرؤونها»)[54]. لقد أفرد بيير سيزار بوري (Pier Cesare Bori)، وهو من أتباع أمبرتو إيكو (U. Eco) كتابًا كاملًا لتاريخ تلقي هذه الفكرة الجزئية فقط، ابتداء من العصور الوسطى إلى الحقبة المعاصرة. لا نكتفي بأن نختزل دلالتها إلى التميز بين أصناف القراء الذين يختلفون فيما بينهم اختلافًا بيّنًا، وهو ما كان غريغوريوس قد أحسن التعبير عنه بالقول إن الكتاب المقدّس نهر متدفّق تستطيع الخرفان عبوره في أماكن آمنة، كما تستطيع الفِيَلة الاستحمام فيه. لا يكتفي بتطبيق المأثورة السكولائية بطريقة مبتذلة: «*quidquid recipitur ad modum recipientis recepitur*» «كلّ من يتلقى، يتلقى بناء على نَمَط التلقي لديه».

(54) Pier Cesare BORI, *L'Interprétation infinie*, p.38-39.

بل يغوص أكثر إلى الأعماق، مقترحًا علينا وجود «عصور فهم» متعدّدة. يخاطبنا النصُّ نفسه بصُور مختلفة على قدر درجة رشدنا البشري أو الروحي. يتمثل الخطأ في إرجاع السذاجة الصِّبيانية الواردة في بعض القراءات إلى النص نفسه، بدل ردّها إلى قرّاء النص.

لقد استطاعت قاعدة غريغوريوس البقاء حيَّة، بعد أُفول مذهب المعنى الرباعي للكتاب المقدّس في نهاية العصور الوسطى، كما يشير بوري إلى ذلك. عرفت هذه القاعدة حركة نهضة أُولى مهمة لدى نوفاليس (Novalis) وشليغل (Schlegel) وشلايرماخر (Schleiermacher)، قبل أن نُعاوِدَ رؤيتها من جديد لدى بعض نقّاد الأدب المعاصرين، مثل فالتر بنيامين (W. Benjamin) ويوري لوتمان (Yuri Lotman)[55]. عندما نعيد اكتشاف هذا الجانب المركزي في الهيرمينوطيقا القديمة، لا يعني ذلك أننا نعيد الاعتبار إليها، بما هي منهج بديل لعلم التفسير التاريخي والنقدي. لو فعلنا ذلك لتجاهلنا أن تلك الهيرمينوطيقا العتيقة قد شكّلت عائقًا إبيستيمولوجيًا قويًا مُضَادًّا لأيِّ بحث فيلولوجي ونقدي مُنْصَبّ على نص الكتاب المقدّس. لا يتعلّق الأمر بمنافسة بين مناهج مختلفة، بل بالتفكير في شروط إمكان فعل الفهم والقراءة.

وبما أننا على دراية بطريقة استخدام «علبة الآلات» التي يضعها التفسير التاريخي - النقدي في متناولنا، نملك مبرّرات مقنعة تستحثّنا على الاهتمام بتعقّد عمليات «إعادة التهيئة» (بول ريكور) التي يؤدّي إليها فعل القراءة. تحملنا شعرية القراءة مع ميشونيك (H. Meschonnic) على التفكير من جديد في البناء الأكسيومي الذي يتحكّم في علم التفسير المنتمي إلى العصر الوسيط[56]. من زاوية ثانية، من المفيد لفيلسوف الدّين، لا سيّما إذا كان ظاهراتيًا، أن يتساءل عن المعنى الذي تحتمله قاعدة غريغوريوس في ذهنه.

(55) *Ibid.*, chap. VIII, «*Le* Livre infini. La sécularisation romantique du paradigme antique», p.115-119.

(56) راجع الدراسة التي أنجزتها آن ماري بيلوتيي حول القراءات التقليدية لنشيد الأناشيد: Anne-Marie PELLETIER: *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1989.

لغة الأشياء ولغة الكلمات.

القاعدة الرابعة الثاوية في الهيرمينوطيقا الكتابيّة التقليدية، هي القاعدة التي قد تطرح صعوبات جمّة أكبر على الفلاسفة المعاصرين الذين يكرّسون مبادئ فلسفة اللغة الحديثة، وهي الفلسفة التي تعتبر التقابل الموجود بين الكلمات والأشياء تقابلًا بديهيًا. كما يؤكّد برينكمان[57] (Brinkmann) ذلك، تحملنا هيرمينوطيقا العصور الوسطى على التمييز بين صنفين من اللغة: بين لغة الكلمات ولغة الأشياء التي يتوجّه بها الله إلى بني البشر. أَسُوقُ فقرة تحمل أكثر من معنى من كتاب فنّ القراءة *Didascalicon* هوغ دو سان فكتور (Hugues de Saint-Victor) للتدليل على ما أقول:

«اعلم أن الكلام الإلهي دالّ، بما أن الأشياء، علاوة على الكلمات، قادرة بدورها على الدلالة. لا نعثر عادة على هذا النمط في الكتابات الأُخرى. لا يعلم الفيلسوف غير دلالة الكلام، لكن دلالة الأشياء تتجاوز هذه الدلالة، بما أن الاستعمال هو الذي رسَّخ الدلالة الأُولى، بينما أملت الطبيعة الدلالة الثانية. الدلالة الأُولى هي صوت البشر، بينما الدلالة الثانية هي صوت الله الذي يتحدّث إلى البشر. تتبخّر الدلالة الأُولى مباشرة بعد التلفّظ بها، بينما تستمر الثانية في الوجود بعد خلقها. الكلام إشارة متلاشية تشير إلى الأحاسيس، أما الشيء فهو يمثّل العقل الإلهي. وعليه، تماثل صِلة اللفظ، الذي يبتدئ وينتهي مع فعل التلفّظ في الوقت عينه، بعقل الروح، صِلة المتحيّز في الزمان بالأبدية. عقل روحنا هو الكلمة بداخلنا التي تتجلّى في لفظ الكلام، أي بوساطة الكلمة الملفوظة خارج النفس. لكننا نتعرّف الحكمة الإلهية المتدفّقة من قلب الله الآب le Père، حتى وإن كانت خفية في نفسها عن الأنظار، من خلال خلق الله وبفضله كذلك. ندرك آنذاك مدى عمق الفهم الذي نحتاج إليه لاستيعاب الكتاب المقدّس، بما أننا نتوصّل إلى الفهم بوساطة الكلام وإلى العقل بوساطة الشيء وإلى الحقيقة بوساطة العقل»[58].

---

(57) Hennig BRINKMANN, «Die Sprache als Zeichen im Mittelalter» (*Gedenkschrift für Jost Trier*), éd. H. Beckers et H. Schwarz, Cologne-Vienne, Böhlau, 1975, p.23-44 ; ID., *Mittelalterliche Hermeneutik*, p.74-153 ; Friedrich OHLY, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, Darmstadt, WBG. 2. éd. 1980.

(58) HUGUES DE SAINT- VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon*, trad. M. Lemoine, Paris, Ed. du Cerf, 1991, p.190-191.

تقدّم فكرة لغة الأشياء إضافة تستكمل تصوّف الكلمة، وهو التصوّف الذي يدور محوره الرئيس حول قصور اللغة البشرية أمام الله الذي لا يمكن وصفه ineffabilité. بينما أكد التصوف، الذي نهل من رافد اللاهوت السلبي، الحدود المطلقة المضروبة على الخطاب البشري، أنطقت الهيرمينوطيقا الخلق نفسه، وهو اللغة الأولى التي لم يفتأ الخالق يوجّهها إلى البشر. نعبّر كذلك عن الفكرة نفسها من خلال استعارة الكتابين: **كتاب الخلق** Création **وكتاب الوحي** Révélation[59]. يظل كلّ شيء مرهونًا بالطريقة التي نحدّد بها العلاقة القائمة بين هذين الكتابين. ما دامت الهيرمينوطيقا الكلاسيكية مستمرة في الوجود، نحتاج إلى التوسّل بشهادة الكتاب المقدّس، إذا رغبنا في فكّ شفرة سائر المخلوقات، بوصفها من أعظم مظاهر التجلّي الإلهي.

هل تُحيلنا هذه الأُطروحات على «ميتافيزيقا تشابه» كونية تكرّس مبدأ تأويل غير محدود؟ في هذه الحالة، يجب علينا أن نستنتج من ذلك مع ميشيل فوكو (M. Foucault) أن صورة دون كيشوت في ذهن سيرفانتيس (Cervantes) تعلن نهاية «عصر التشابه»[60] الذي يعتبر بالنسبة إلينا جنة مفقودة بصورة مضاعفة. أصبح هذا العصر مفقودًا مرة أُولى مع ظهور «عصر التمثّل» ومفقودًا مرة ثانية مع ظهور «عصر الوضعية» الذي أعلن عن ميلاد العلوم الإنسانية. لكننا بدل أن نُطبّق القواعد الأكسيومية المنتمية إلى باطنية hermétisme **عصر النهضة**، في نظرة تراجعية إلى الوراء، على الهيرمينوطيقا التقليدية للكتاب المقدّس، نطرح على أنفسنا السؤال المعاكس، كما فعل أُمبرتو إيكو: وهو السؤال المتعلّق بالدروع الواقية التي تفرضها نظرية العصر الوسيط بشأن المعنى الرباعي للكتاب المقدّس على المؤوّل، للحيلولة دون تحوّل القراءة المتعدّدة إلى هيرمينوطيقا وحشية[61].

(59) راجع بخصوص التأويلات المختلفة التي تعرّضت لهذا الجانب كتاب هانس بلومنبيرغ الذي ينظر إلى العالم من زاوية استعارة الكتاب المقروء:
Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Francfort, Suhrkamp, 1981.

(60) Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p.32- 91.

(61) Umberto ECO, *Les Limites de l'Interprétation*, Paris, Grasset, 1991.

من هذا العهد إلى ذاك: الهيرمينوطيقا المسيحية للكتاب المقدّس.

تؤهّلنا القاعدة الخامسة والأخيرة لولوج عتبة هيرمينوطيقا الكتاب المقدّس في ملامحها المسيحية الخاصة. إذا كانت القراءة المتعدّدة قاعدة مشتركة بين مجموعة من مدارس الهيرمينوطيقا المتخصّصة في النص المقدّس، تضيف الهيرمينوطيقا المسيحية تعقيدًا يحتلّ أهمية حاسمة في ذهن فيلسوف الدّين أيضًا، ناهيك عن عالم اللاهوت.

ما يميّز خصوصية الكتاب المقدّس المسيحي، هو واقع أنه ينبني بكامله على ما يدعوه بول بوشامب (Paul Beauchamp) التقاطع الموجود بين «هذا العهد وذاك»[62]. كان العهد الأول ذاته ثمرة عمل دؤوب سعيًا إلى إعادة قراءة وتأويل تقاليد قديمة، مما أفضى إلى أوجه جديدة من أوجه مفعولات المعنى، وهذا ما أكد عليه ذلك العالم المفسّر، الذي يعتبر فضلًا عن ذلك من كبار مُنَظِّري الهيرمينوطيقا (لنتذكّر مثلًا قراءتَه لسفر الخروج قراءةً مبنيَّةً على سفر تثنية الاشتراع، وإلحاحه البارز على «راهنية» حدث الخلاص). تستأنف الهيرمينوطيقا المسيحية الخاصة بالعهد القديم مجهود تأويل طويل ومُضنٍ، وكان قد ابتدأ منذ مدة طويلة، بالرَّغم من أن الهيرمينوطيقا المسيحية تحتكم إلى مبدأ جديد كليًا. فهي لا تأتي من خارج كي تجد لنفسها موقع قدم في صلب النصوص القديمة، بل تقترح تأويلًا جديدًا لنصوص يعتبر تأويلها جُزْءاً لا يتجزأ من صيرورة تكوينها نفسه، وهو أمر يعجز الأُصوليون المنتمون إلى كلّ المِلل والنِّحل عن التسليم به.

وهذا ما يصدق بالشكل نفسه على تاريخ تدوين أسفار العهد الجديد، وهي كتابات لم يكن بإمكانها أن ترى النور في غياب الدفعة القوية الوافدة من دافع «استكمال الكتب المقدّسة». لم يكن أحد متأكدًا في أيّ عصر من العصور من وجود تقاطع بين العهدين القديم والجديد. كانت تظهر من حين لآخر عبر التاريخ محاولات التخلّص من الإرث الثقيل، كما تمثّل في العهد القديم، وهي

(62) Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, Paris, Ed. du Seuil, 1985; *L'Un et l'Autre Testament II. L'accomplissement des Ecritures*, Paris, Ed. du Seuil, 1990.

محاولات ابتدأت مع مركيون (Marcion)[63]، مرورًا بفرقة الكَتَار Cathares (في وسط فرنسا وجنوبها)، وصولًا إلى المسيحيّين الجرمانيّين في زمن الهتلريّة.

كانت هذه المشكلة معروفة، كما يؤكّد دو لوباك ذلك، وظهرت مع ظهور كلّ جيل جديد تقريبًا. «لم تكن مشكلة مطروحة على الكنيسة فحَسْب: كانت مشكلة موجودة في صلب الكنيسة. كانت الكنيسة مطالبة على الدوام بتحديد هويتها بالرجوع إلى إيمان إسرائيل (يعقوب)، وهو إيمانٌ كان دُعاته يحيطون بالكنيسة ويتحدّونها» (EM 3, 146). حتى أولئك الذين لم يذهبوا إلى حدّ فصل الكتاب المقدّس المسيحي عن الكتاب المقدّس العبري، أدّت الطريقة التي نظروا من خلالها إلى التقاطع بينهما إلى جعل الكتاب المقدّس اليهوديّ البدائي مجرّد إيمان باللسان أو إلى مجرّد شاهد مضاد، بُغْيَة تأكيد سُمُوِّ منزلة العهد الجديد، مقارنة له بالعهد القديم. وقد تبنى بعض فلاسفة الدِّين الذين تعرّضنا لهم في المجلّد الأول المنظور نفسه.

المؤاخذة الكبيرة التي يوجّهها دو لوباك إلى مؤرّخي استعارة المَثَل[64] allégorèse، هي أنهم لم ينتبهوا إلى أن «التراث المسيحي انْبَرى بصِيَغ متباينة عبر الأجيال المتوالية إلى تكرار القول إن 'العهد الجديد هو المعنى الروحي الذي يتضمّنه العهد القديم» (EM 1, 11- 12). كان المفكّرون المسيحيون الأوائل مطالبين في بادئ الأمر برفع تحدّي الغَنُّوصية، بفضل الدفاع عن وجود صلة وثيقة بين العهدين القديم والجديد. إن جوهر الهيرمينوطيقا المسيحية التي تتلخّص في مأثورة أوغسطين: «جديد خفي داخل القديم وقديم يتجلّى في الجديد» «*Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*»، كما أن ما يُمَثِّلُ أصالتها هو أنها لم تكن نقطة تقاطع بين مَتْنَيْن نَصِّيَّيْن، بل حوّلت حدث ظهور المسيح وصورته التاريخية إلى خاتَم مؤوِّلي العهد القديم: «يتجلّى يسوع نفسه، ويُعتبر حضوره بمثابة تفسير الكتاب المقدّس وبمثابة مفسِّر له في صورة اللوغوس (الكلمة)، فاتحًا الطريق أمام فهم الكتابين المقدّسين» (EM 2, 376).

(63) Adolf von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt, WBG, 1996.

(64) عن التأويل الاستعاري عمومًا، انظر:
Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie*; ID, *De Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Vrin, 1970.

إذا ما نظرنا إلى مفهوم «استعارة المَثَل» «allégorie» في معناها الحرفي (وهي تقنية تافهة بقدر ما هي «غير مُجدية»[65] حسب ديلتاي)، نستطيع القول إن التوفيق بين هذين المستويين المُتباينين، وبين النص والشخص (أو النص والحدث) يتطلّب اعتماد التأويل بواسطة «الأمثال»، وهو تأويل لا يغضّ الطرف عن تباين المقاييس التي تحتاج إلى إيجاد صِلة بينها. لا تعني الأمثال في هذه الحالة، تحميل النص دلالات أجنبية كيفما اتفق، بل تعني على العكس من ذلك، إيجاد صِلة بين النص القديم والحدث الجديد الذي يحقّق معناه.

تحتكم قراءة الكتب المقدسة القديمة في المسيحية إلى التقابل الموجود بين العهد القديم والعهد الجديد أو إلى تمييز بولس بين حرفية النص وروح النص lettre et esprit (Ga 4, 24). يسمح هذا التمييز بقراءة النص الكتابي «قراءة ببُعْدَيْن»[66]، وهي قراءة تتضمّن بذرة النظرية التي ظهرت إلى الوجود فيما بعد حول المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. لا توجد صِلة وصل بين ثنائية حرفية النص وروح النص وأية ثنائية أُخرى (مثلما هو عليه الحال في الهيرمينوطيقا الغُنُوصية)، بما أن صورة المسيح تضمن وحدتهما، بعدما تمّ التذكير بأن «روح النص غير موجودة وهي خِلْوٌ من الصورة الحرفية، كما أن الحرفية ليست مفرغة من روح النص» (EM 2, 406). أصبح علم التفسير المسيحي ملزمًا بتمييز حرفية النص عن روحه، لأنه مُلزم بتمييز العهد الجديد عن القديم، دون أن يَنْشَبَ بينهما تنازع. يعتبر دو لوباك أن هذين المعنيين هما «العهد القديم والعهد الجديد» (EM 2, 301). والتصوّر المسيحي لوحدة العهدين، هو مفتاح نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. إذا ما ضاع هذا المفتاح، تداعى البناء بكامله.

لا تعكس القراءة المسيحية الجديدة مجرّد مرحلة جديدة في معاودة التأويل في خط متصل، وهو التأويل الذي ترك بصماته داخل أسفار العهد القديم؛ غيّرت هذه القراءة الجديدة الشروط نفسها التي تتحكّم في تملّك نصوص الكتاب المقدّس، بعد إقامته على مبدأ هيرمينوطيقي جديد يجد العلامات الدالّة عليه في «فرادته غير المسبوقة» (EM 2, 316). والمبدأ الهيرمينوطيقي الجديد هو يسوع

---

(65) Wilhelm DILTHEY, GS V, p.322.

(66) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.56.

المسيح نفسه، الذي يجد فيه الكتاب المقدّس «اكتماله». فهو كلمة الله وهو منطلق وخاتمة كلّ تأويل: «لا يوجد تفسير ولا مبرّر لترجمة العهد القديم إلى العهد الجديد أو لترجمة حرفية الكتاب المقدّس إلى روحه بصورة جذرية إلّا بفضل التدخل الجبار وغير المسبوق الذي يمثّله من يجسّد في نفسه الأول والآخر والقديم والجديد» (EM 2, 320).

يؤكد دو لوباك في فقرة محورية داخل كتابه في علم التفسير الوسيط *Exégèse médiévale* أن إنجاز المسيح يمثّل المدخل إلى هيرمينوطيقا الكتب المقدّسة (EM 2, 318-328). «يشكّل يسوع المسيح وحدة الكتاب المقدّس لأنه يمثّل غايته واستكماله. كلّ ما في الكتاب المقدّس له صَلة به. وهو يمثّل في الأخير الموضوع الأوحد داخل الكتاب المقدّس. وعليه، يجوز القول ربما إنه هو ما يفسّره» (EM 2, 322). إن التأويل المسيحي للكتاب المقدّس لا يخلو إما أن يتمحور حول محور شخص يسوع أو ألّا يكون لهذا التأويل وجود: «كان المسيح حجر الزاوية في الوصل بين العهدين وبين الشعبين. يمثّل المسيح ناصية متن الكتاب المقدَّس، كما يمثّل رأس جسد كنيسته وذُروة أيّ فهم مقدّس» (EM 2, 322).

بما أن النص ليس هو المبدأ المنظّم لمثل هذه القراءة، فإن فعل التأويل يستطيع الخروج من تَمامِيَّة النص، بل إن ذلك هو المطلوب. نجد أنفسنا هنا داخل وضعية هيرمينوطيقية خاصة نجد فيها تطابقًا تامًا بين المبدأ الذي يُمَكِّن من فعل التأويل وموضوع التأويل: «لم يتحقّق علم التفسير كما تجسّد في المسيح في بداية الأمر عن طريق الكلمات، في كلّ أبعاد التفسير الجوهرية والحاسمة: بل انتقل إلى الفعل، بل هو فعل» (EM 2, 323). ظهرت مفردة «التفسير» (*exegêsato*) «exégèse» في استهلال إنجيل القديس يوحنا، داخل سياق لم يكن الأمر يتعلق فيه بكلّ جلاء بعَلاقة «تفسيرية» يقيمها المؤوّل بالنص الذي يسعى إلى فهمه. إن الكلمة هو أوّلًا «مفسّر» الأب بالنسبة إلى الإنسانية، قبل أن يكون مفسّر الكتاب المقدَّس. فسّر المسيح الكتابات المقدسة بحياته كلّها، من خلال العمل على إنجاز وعدها.

يجب علينا أن نطمئن إلى هيرمينوطيقا العصور الوسطى بعدما انتُزعت الهيرمينوطيقا من الإطار المغلق للمكتبات، رغم ما يتبادر إلى الذهن من أفكار عن «التعسف التأويليّ» المكشوف والمذهل الذي تميّزت به تلك الهيرمينوطيقا.

منذ تلك اللحظة، أصبح فعل التأويل يحتمل رهانات وجودية مُعْتَبَرة. وقد كان تكاثر نسبة القراءات هو الثمن الذي وجب دفعه في مقابل الكثافة الأنطولوجيَّة التي مثّلها الحدث المُؤَسِّس. لكن هذا التكاثر لم يكن عشوائيًا، بل ظَلَّ محكومًا بسِرِّ التقارب والوئام بين العهدين، وهو التقارب الذي يقول عنه دو لوباك إنه يحكم مجمل نظرية آباء الكنيسة عن المعاني الكتابيَّة (EM 2, 337). وهو يعتبر أن «هذه المدرسة المسيحية التفسيرية القديمة تختلف تمامًا عن شكل قديم للتفسير... فهي تمثّل في إحدى مظاهرها الجوهرية الفكر المسيحي القديم. هذه هي الصورة الرئيسية التي اكتسبتها التركيبة المسيحية ردحًا من الزمان» (EM 2, 17). إن أُطروحة ديلتاي لا تُنْصِفُ هذه المدرسة الهيرمينوطيقية ولا هاجس الانسجام الذي كان يُحَرِّكُها، حينما اعتبرت أن تلك المقترحات لم تكن غير «أفكار معزولة تمّ ترتيبها كما هي، ثم جمعها، دون أن تهتدي إلى مبدأ يضمن الانسجام فيما بينها»، مما يعني أن «علم التفسير الكاثوليكي كان يفتقد إلى وجود ذاتي مستقل»[(67)].

رسم دو لوباك معالم الطرق المُلتوية التي ارتادتها هيرمينوطيقا آباء الكنيسة التي عرفت هيمنة أوريجينُس (Origéne)[(68)] عليها، وهي طرق كليمنت الإسكندري (Clément d'Alexandrie) والقديس جيروم (saint Jérôme) والقدّيس أوغسطين (saint Augustin)، وهم الذين يعود إليهم الفضل في اقتراح أول شرح نظري لمبادئ الهيرمينوطيقا التي تضمنها القراءة المسيحية للكتاب المقدّس. ومناهضةً للكاتب الوثنيّ سِلْس (Celse)، استنفر أوريجينُس، الذي أصبح «غريبًا بالتَّبَنّي» (EM 1, 239) تمييز بولس بين حرفية النص وروحه. يعود دو لوباك على وجه الخصوص إلى الخُطب التي كتبها أوريجينُس، وهي أعمال تدور حول موضوع الجديد غير المسبوق في المسيحية: «الجديد غير المسبوق في المسيحية، ومعجزة تَحَوُّل العهد القديم داخل العهد الجديد، والتغيّر العجيب والفجائي الذي

(67) Wilhelm DILTHEY, GS XIV, p.597.

(68) راجع كتاب فودرهولتسر عن وحدة الكتاب المقدّس بخصوص قراءة دو لوباك لأوريجين:

Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.271-339.

حوّلَ إسرائيل الجسد إلى إسرائيل الروح. وهذا هو الأمر الذي يثبت أن أوريجينُس كان يتمتّع خاصة بحسّ مُرهف، مثل غيره من المؤوّلين، وأفضل منهم. إن القوة الخلّاقة التي جسّدها هذا الحدث الذي لا نظير له، كما تمثّلت في مجيء المسيح وحياته وموته وقيامته: يستحضر كلّ هذه الأمور باستمرار في ذهنه في سائر كتاباته عن الكتاب المقدّس» (HE 270).

هذا هو ما حمل أوريجينُس على استحضار تمييز ثلاثي بخصوص المعنى التاريخي والأخلاقي والصُّوفي، وهو التمييز الذي يوضحه اعتمادًا على الخُطاطة الأنثروبولوجيّة المتصلة بالجسد والنفس والروح، وهو التمييز الذي صَبَّ فيه عدد من الشرّاح جهودهم، بعدما تجاهلوا أن أوريجينُس يسلّم بوجود مقاربات أُخرى انْكَبَّت على المعنى الروحي. يتمثّل جوهر المُشكل في أن الأمر لا يتعلّق بالتعسّف في غَرْس ألفاظ جديدة في صُلب ثنائية بولس، بل بتوضيح معنى الحدّ الثاني من هذه الثنائية.

يُدافع دو لوباك عن الأصالة الكاملة التي ميّزت الهيرمينوطيقا المسيحية بناء على خلفية قراءة أوريجينُس الذي يُقرّ بأن الانتقال المتدرّج من العهد القديم إلى العهد الجديد يمثّل «معطى أوَّلِيًّا في المسيحية، كما يمثّل بصورة من الصور فعل ميلادها المتجدّد بصورة غير محدّدة المعالم في الأذهان» (HE 170). يرفض دو لوباك اعتبار الهيرمينوطيقا المسيحية مجرّد تكييف مسيحي لعلم التفسير المجازي التي طبّقها فيلون الإسكندري، وهو الذي اعتبر أن كلّ شيء مرتهن بالقدرة التي تملكها النفس العاقلة قصد «الارتقاء من المحسوس إلى تأمل غير المحسوس»(69).

حَسْبُنا هنا أن نؤلّف بين مختلف نسخ الصيغة الثلاثية التي خلّفها أوريجينُس وراءه، قصد التوصّل إلى الصيغة الرباعية التي أصبحت معروفة بعد ذلك. يوجد تكامل بين الصيغتين أكثر من وجود تنافر فيما بينهما. «إذا كانت الصيغة الكلاسيكية صيغة علماء الدّين وأولئك المكلّفين بمهمة التدريس، وإذا كانت تلك الصيغة تستجيب أكثر للأذهان الحريصة على التركيب وعلى المعمار المتوازن، فإن الصيغة الثانية تجتذب إليها أصحاب النهج التأمّلي بصورة أكبر. إذا كانت

(69) PHILON, *De vita contemplativa*, §78, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1963, p.139.

الصيغة الأُولى تعبّر بصورة أفضل عن مجمل السرّ المسيحي في كلّ ترابطاته الجوهرية، كما تعبّر عن وجود تركيبة منسجمة موجودة بين مظاهره، فإن الصيغة الأُخرى تُفصح بصورة أفضل عن الروح الصوفية العميقة التي تصحب درجات ارتقاء النفس - وهي درجات الارتقاء التي تعكس مستويات الحكم الثلاث المُتوالية، وهي مستويات حكم الشريعة ثم حكم النعمة ثم حكم الروح القدس عند بلوغ العالم الآخر، إذا ما اعتمدنا زاوية تأويل أُخرى» (EM 2, 416).

بالرَّغم من حدود هذا التقديم[70]، تستطيع فلسفة الدِّين تعلّم الشيء الكثير دائمًا من الفهم الجديد الذي يعتمده دو لوباك في صياغة المعنى الرباعي، وهو المعنى الذي لَخّصته أُرجوزة متأخرة تعود إلى القرن السابع عشر:

المعنى التاريخي الذي تحيل إليه المفردةُ ذاتُها
والمعنى المجازي الذي يقال بإيحاءات خفية
والمعنى الأخلاقي الذي يقترن بالمعيار الموضوع
والمعنى الرمزي الذي يقود إلى الحياة العليا

سنهتدي بهذه الأرجوزة في سعينا إلى فحص المعاني الأربعة واحدًا بعد آخر[71].

الركن الأساس: المعنى الحرفي والمعنى التاريخي.

المعنى الأساسي الأول الذي يظهر في الكتاب المقدّس هو المعنى الحرفي الذي عمل مُنَظِّرو المعنى الرباعي على مطابقته بالمعنى التاريخي. بالفعل، كما يؤكّد توما الأكويني على ذلك، لا توجد صِلة بين المعنى الحرفي وبين التقابل المعروف بين المعنى الحقيقي propre والمعنى المجازي figuré في التراث البلاغي. قد يتضمّن المعنى الحرفي عبارات مجازية. وهو المعنى الذي يُزَوِّدُنا بالإطار الزماني الذي يساعدنا على الإحاطة بالتراث اليهودي-المسيحي، آخذين

---

(70) Hennig BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*, p.244; Pier Cesare BORI, *L'Interprétation infinie*, p.46-48.

(71) راجع بخصوص ممارسات القراءة الضمنية في هذه النظرية الكتاب التالي حول الكتاب المقدّس والعصور الوسطى:

P. RICHE et G. LOBRICHON (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984.

بعين الاعتبار وجود محطات مختلفة في تاريخ الخلاص، ما دمنا نعتبرها تاريخ الميثاق الفعلي الذي عُقد بين الله والإنسانية (EM 2, 425-488).

يكرّس الاشتقاق السليم: تاريخ *historia* = رؤية *vision* وجود معادلة الحرفية *littera* = التاريخ *historia*. فالمؤرخ هو مُدَوِّن الأشياء المرئية *rei visae scriptor*. ينتمي التاريخ والحرف إلى مجال الموجودات المحسوسة، وينتمي بحكم ذلك إلى العالم الخارجي. إن كلًّا من الشيء الذي يحدث *res gesta*، وهو الحدث بما هو ثمرة الفعل، والشيء المرئي *res visa* يسيران معًا. يستند الكتاب المقدّس إلى وجود وقائع فعلية حصلت بالفعل وشهد شهود عِيان على حصولها. ينهض المؤوّل في مهمته الأُولى إلى استخراج الوقائع التي تَحدّث عنها الكتاب المقدَّس. يتوجّه تعقّل المعنى الحرفي *intellectus litterae* إلى معرفة علّة الوقائع *ratio facti* المتحكّمة في الحدث العظيم كما تجلّى في صور تدخّل الله داخل التاريخ البشري. تظهر من وراء النص المقدّس *sacra pagina* ملامح التاريخ المقدّس *historia sacra* – وهو التاريخ الذي ينبغي للقارئ-المؤوّل تعلّم الكشف عنه.

يعتبر دو لوباك أن «التاريخ هو الركن الأساس الكوني» (EM 2, 434) في تأويل الكتاب المقدّس. يُحيل المعنى الحرفي إلى «سلسلة الأحداث التي كانت قد وقعت بالفعل، كما أن جوهر الأمر الذي يجب الحرص عليه، هو أن تكون تلك الأحداث قد حصلت بالفعل» (EM 2, 429). يؤكّد القديس أوغسطين أنه بدون أحداث متأسّسة داخل الأشياء *fundamentum rei gestae*، يتداعى صرح دلالة الكتاب بكامله. يؤكّد آباء الكنيسة بدورهم على الأمر نفسه حينما يُحدثون ترابطًا بين مفهوم التاريخ *historia* ومفهوم القاعدة الأساس *fundamentum*. لا يتعلّق الأمر أبَدًا باستهجان التاريخ حينما تؤوّل حديث القدّيس بولس: «الحرف يقتل، والروح القُدس يُحيي» ناهيك عن القول إنه يُقصيه. ليس المُهمّ هو المستوى الروحي الذي فصل عن التاريخ، بل الأهم هو دلالة الأحداث ذاتها. يقول هوغ دو سان فكتور (Hugues de Saint- Victor) في كتابه فن القراءة *Didascalicon*[72]:

(72) HUGUES DE SAINT- VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon.*
تُشكّل هرمينوطيقا النص المقدّس موضوع المجلّدين الرابع والخامس من هذا الكتاب (232-159).

«Neque ego te perfecte subtilem esse posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia»

«لا أستطيع أن أفهم معناك» الدقيق الكامل بناء على المجاز إلا إذا تمّ تأسيسه من قبل داخل التاريخ نفسه». بعدما تخلّى القديس بولس عن «الحرف»، لم يُدِر ظهره للمعنى الحرفي ولا للتاريخ، بل اكتفى بالتخلّي عن «الحرف وحده» وعن «التاريخ العاري» عندما يُختزَل إلى الأحداث كما تقع بصورة عارضة» (EM 2, 446).

الحرف الذي يقتل ليس هو الواقع التاريخي كما هو، بل هو تأويل معيّن للكتاب المقدّس. لم يُشَكِّكَ المفسرون المسيحيون في الصحة التاريخية لوقائع العهد القديم حينما تحدّثوا عنها بوصفها «ظلال» و«ملامح» واقع لم يتحقّق بعد. لا نستطيع أن نقول في حق المَنّ الوارد في سفر الخروج إنه «مَنٌ مضمر» «manna umbraticum» إلّا بالمقارنة مع المَنّ الحقيقي الوارد في العهد الجديد. ما يمنع هذا التفسير من الوقوع ضحية «ظاهريّة docétisme(*) هيرمينوطيقيّة» هو وجود منطق تجسّد يكتشف في بساطة الحرف صورة عاكسة لتواضع إخلاء الذات ظهور ابن الله نفسه (EM 2, 455).

تُسهم في صفة التواضع هذه كلّ الأحداث *res gestae* التي يتحدّث عنها العهد القديم، لا سيّما تلك الأحداث التي تصدم الوعي الأخلاقي بصورة أكبر لأول وهلة أو تلك التي لا تعدو أن تكون أحداثًا عادية في الظاهر، كما هو الحال في تفاصيل صناعة سفينة نوح أو قصة حمارة بلعام. وبالنسبة إلى ما ورد من زنا داود، بلور يوحنّا الذهبيّ الفمّ (Jean Chrysostome) مبدأ هيرمينوطيقيًا يتحقّق بصورة عامة: «إذا لم يخجل الروح القدس نفسه من ذكر مثل هذه القصص، نملك من جانبنا مبرّرًا أضعف لغضّ النظر عنها».

يتضمّن الوعي التاريخي الحديث الذي يَجْثُمُ خلف مجمل النظريات الهيرمينوطيقية الحالية تصوّرًا مختلفًا للتاريخ عما نعرضه الآن. بالطبع، يُحيلنا

(*) الظاهريّة (docétisme) بدعةٌ مسيحيّة قديمة أنكرت واقع التجسّد، فلم تنسب إلى السيّد المسيح سوى الظاهر البشريّ. والحال أنّ التجسّد دليل على صدق الواقع التاريخي والمعنى التاريخيّ للكتاب المقدّس.

الحرف إلى أحداث تاريخية، لكن تصوّر التاريخ بوصفه عِبْرة للحياة *magistra vitae*، حين يعلّمنا كيف نقود حياتنا(**) يظلّ كلّ شيء مرتهنًا بالعلل الغائية، أي بالله ذاته في آخر المطاف. لا يلعب «المعنى التاريخي» في ذلك أيّ دور، وهو المعنى الذي تبجّح به جيل ديلتاي وحاربه نيتشه في ملاحظته الثانية التي هي في غير وقتها، بما أن ذلك المعنى لا يعدو أن يكون فضولًا نظريًا خالصًا.

ومع ذلك، يقول دو لوباك إن هؤلاء المفكّرين كانوا يملكون وعيًا بـ «المعنى التاريخي الكتابيّ، ووعيًا بالتاريخ الكوني، بما أنهم كانوا يمتلكون مبدأ الكشف عنه في سرّ المسيح، وهو العلة الغائية والختامية على الإطلاق» (EM 2, 470). لم تكن رؤيتهم للعالم تقع خارج التاريخ تمامًا، كانت رؤيتهم تاريخية بكّل بساطة، وإن بمعنى آخر للتاريخ يختلف عما نألفه اليوم؛ كانت رؤية غائية و«ترفع من قيمة الأشياء». كان طموحهم يتمثّل بالفعل في التفكير في التاريخ، لكنهم لم يكونوا يبحثون في الكتاب المقدَّس عن رصد «لائحة الأحداث التي تحمل معناها في نفسها، بقدر ما كانوا يتعقّبون إرهاصات ما سيأتي بعدها في المستقبل» (مارك بلوخ Marc Bloch). بالرُّغم من أن هذه القراءة للتاريخ تُبرز مدى صعوبة وضع نقد تاريخي لنص الكتاب المقدَّس، بل تدلّ على تعذّر القيام بذلك، تحتفظ مع ذلك بقيمة ثابتة بخصوص التفكير في التاريخ. «إذا لم نتخلّ أبدًا عن غاية إيجاد معنى ما للتاريخ، وإيجاد قيمة معيّنة أو وحدة معينة له، يجب علينا الرجوع دائمًا إلى مبدأ ما وإلى واقع لا يزوّدنا به الحدث بما هو حدث» (EM 2, 471). نستطيع على الأقل أن نطبّق على قراءة التاريخ التعريف الذي قام به نيتشه لـ «التاريخ الأثري».

(**) قام المؤرخ والفيلسوف كوزيليك بدراسة مفهوم *magistra vitae* في كتابه عن المستقبل الماضي حيث اقترنت دراسة التاريخ بالاعتبار من الماضي. فقد وضع يوهان هاينريش تسيدلر معجمًا كليًا اعتبر فيه أن التاريخ بمثابة آنية كلّ التجارب غير المعروفة التي عاشتها الأمم الأخرى، والتي نستطيع الاستفادة منه؛ بعبارة أخرى، إن التاريخ يسمح لنا بتكرار نجاحات الماضي، بدل الوقوع في أخطائه. وإذا ما افترضنا أن التاريخ يعيد نفسه، نفهم كيف يضع المؤرخ كتابًا 'في العبر' إلى جانب كتاب في التاريخ، كما هو الحال مع ابن خلدون. راجع (الفصل. 37-66) من كتاب: Reinhart KOSELLEK, *Vergangene Zukunft*: *Suhrkamp*, 1989. [المترجم]

المجاز أو تشييد الإيمان.

بينما تؤكّد استعارة «الأساس» الوظيفة «الأساسية» التي يؤدّيها المعنى الحرفي، تبرز استعارة السطح الحدود المضروبة على هذا المعنى. يظلّ مؤوّل المعنى الحرفي حبيس سطح أملس، وهو سطح النص والحدث، من دون أن يخترقهما إلى الأعماق. والحال أن أيّ فهم يفتقر إلى تعميق المعنى وإلى الغوص في محتواه الباطني. يعني الانتقال إلى مستوى المعنى المجازي الانتقال إلى بُعد جديد داخل أبعاد الفهم. يذكر ريشارد دو سان فكتور أن المعنى المجازي هو الذي دشّن طريق الفهم *via comprehensionis*. لا يتعلّق الأمر بالتراجع عن السير في اتجاه الوقائع التي يسمح لنا المعنى الحرفي باكتشافها؛ بل يتعلّق الأمر فقط بمعرفة الحكمة من وجودها. من يقبل تغيير زاوية النظر، وهو ما يمثّل في الوقت نفسه الهداية التي تعتبر جزءًا لا يتجزأ من الإيمان، يعتبر أن الوقائع ذاتها تنطق بلسان حالها. «*opera loquuntur [...] facta, si intelligas, verba sunt*» كما يقول القدّيس أوغسطين. يهتمّ التفسير المجازي بـ «النبوة المرسومة داخل الوقائع نفسها» (EM 2, 493). تبرز في هذا السياق فكرة لغة ثانية، وهي لغة الأشياء نفسها. يفيد الاتصال الموجود بين المجاز المتصل بالوقائع وبالكلام *allegoria facti et dicti* أن «الكتاب المقدّس كلام الله بمعنى مضاعف على نحوٍ ما، بما أن الله قد حدّثنا في هذا الكتاب بوساطة كلمات عما قاله لنا داخل الوقائع» (EM 2, 497).

هذا الافتراض المسبق هو الذي يُجيز تحديد الدور الذي يؤدّيه المجاز في النظرية المسيحية حول المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. يؤكّد دو لوباك، مخالفًا لرأي بيبان (Pépin)، وجود فارق بين التعريف البلاغي للأمثال وفهمها اللاهوتي. عندما نعود إلى التراث البلاغي، الذي يعكسه التعريف المُقَنَّن الذي وضعه كوينتيليان (Quintilien)، نجد أن المجاز يعادل انتقال المعنى، ذهابًا من المعنى الحقيقي propre إلى المعنى المجازي figuré. (المجاز *allégorie* = «*quae aliud verbis, aliud sensu ostendit*»). بالمقابل، يفيد التصوّر المسيحي أن المعنى «غير الحقيقي» «impropre» يحمل دلالة «السرّ المقدّس» ويُسقِطُ عليه واقعًا إضافيًا. ما كان يعتبر في العهد القديم مجازًا *figure* أصبح واقعًا *réalité* في العهد

الجديد. ولذلك، يمكن أن يتخذ هذا المعنى معنى نموذجيًا أو معنى تنبوئيًا Sens *typologique ou prophétique*. ما دام أن المبدأ الهيرمينوطيقي الذي يتحكّم فيه هو مبدأ تحقُّق أقوال الكتاب المقدّس.

يتضمّن التفسير المجازي تأمّلًا فكريًا حول الخاصّية الزمانية والتاريخية، من خلال استثمار المرحلة السابقة والمرحلة التالية، لا سيّما بعد استثمار التمييز بين سيادة الشريعة وسيادة النعمة. إن التصوّر المسيحي للمجاز «جعل سلسلة الوقائع المفردة توجّهنا نحو غاية واقعة مفردة أُخرى؛ وتقود سلسلة التدخّلات الإلهية، وهي واقع يحمل أكثر من معنى بحدّ نفسه، إلى صنف آخر من أصناف التدخل الإلهي، ونقصد بذلك تدخلًا واقعيًا كذلك، ويتميّز بعمق أكبر وبالقدرة على الحسم. تَكَلَّلَ كلّ ذلك بـ واقع عظيم تَرَكَ وراءه تداعيات متعدّدة، بناء على خصوصيته المُتَفَرِّدة؛ فهو يُهَيْمِنُ على التاريخ ويحمل النور وكل الخصوبة الروحية: وهو واقع المسيح» (EM 2, 515). بينما كان التفسير المجازي في صورته غير المسيحية يستند إلى التقابل الذي يرجع إلى أفلاطون في أصوله، وهو تقابل بين الحقيقة *alètheia* والاعتقاد الشائع *doxa*، لا يجوز الخلط بين هذا التقابل وبين التقابل الذي تقيمه المسيحية بين حرفية النص وروح النص. يقوم التمييز الأول على الإقصاء المتبادل بين الحدّين، بينما يتضمّن الثاني عَلاقة احتواء: على التقاطع بين العهدين القديم والجديد. لهذا السبب، يؤكّد دو لوباك أن المفسرين المسيحيين قد استثمروا المجاز «في معنى غريب تمامًا عن معنى الفلاسفة القدماء» (EM 2, 521).

يقول غريغوريوس الكبير إن مُنْتَهى غايات التأويل بالأمثال هو تشييد الإيمان: *allegoria fidem aedificat*. يجب أن نأخذ لفظ «التشييد» هنا بالمعنى الذي يُحِيل إلى معنى مُرْتَبط بالعقيدة لا بالدفاع عن الدّين: موضوع التَّشْيِيد الرئيس هو أُلوهة كلمة الله المتجسّد. يضيف القديس أوغسطين خصوصية بالغة الأهمية من زاوية فلسفية: بناء على الإيمان، يقود المعنى المجازي إلى الفهم العقلي. وعليه، يُمدُّنا بالمقابل الهيرمينوطيقي للصيغة:

(*) [لا تستبعد الإحالة إلى قصد الكتبة *intentio autoris* أثناء تأويل نص الإنجيل إمكان قصد إلهي بعيد *typologique* لبعض فقرات النص. المترجم].

Axel, BÜHLER, Axel: *Unzeitgemäße Hermeneutik*: Vittorio Klostermann, Francfort/M. 1994, p.45. [المُتَرْجِم]

fides quaerens intellectum. كما يؤكّد دو لوباك ذلك، «تلتقي نصوص أوغسطين الأساسية فيما بينها، فيما يخصّ الفهم العقلي للإيمان [...] في فقرات مُخَصَّصَة لتأويل الكتاب المقدّس» (EM, 534).

مرآة الحياة «Liber et speculum»: المغزى المجازي والسلوك المسيحي.

لا يحظى تشييد الإيمان، موضوع التفسير المجازي، بأيّ اعتبار إذا ما خلا من خصوبة أخلاقية تعتبر هدف التفسير بالمغزى المجازي (EM 2, 549-620). يُلَقِّنُنا المغزى الأخلاقي بما يجب علينا فعله («*moralis* quid agas»)، وما يجب علينا فعله الآن على وجه الخصوص. هل هذا تصوّر أخلاقي؟ نعم بالتأكيد، لكن هذا يحتمل أساسًا مُسْتَمَدًّا من الكتب. كانت «صناعة الحقيقة» لدى يوحنا قد أقامت سلفًا اتصالًا بين «إدراك الحقيقة» «*cognitio veritatis*» و«صورة الفضيلة» «*forma virtutis*». ما يصدق على المعنى المجازي يصدق بالمثل على المعنى الأخلاقي: يتعلّق الأمر بجدّة السلوك المسيحي الذي يهدف إلى «توطيد الصّلة بين المغزى الأخلاقي والمعنى الصوفي» (EM 2, 550). إذا ما اعترفنا بأن الكتاب المقدّس هو كتاب الحياة، لا ينبغي إبطال التأويل الذي يَقْرِنُه بالسلوك المسيحي.

لِمَ الحديث عن المعنى المجازي *tropoloqique*، وهي عبارة تُحيل إلى النظرية البلاغية المُنْصَبّة على المجاز أو إلى الصور الفنية في الخطاب؟ لا يقلّ هذا التعريف في طابَعه المُذْهِل عن معادلة المعنى الحرفي= المعنى التاريخي، أو عن تحويل النظرية البلاغية بخصوص المجاز إلى تصوّر مسيحي حول السرّ *mysterium*. يبدو لنا أن ما يَسَّر عملية الانتقال، هو ترجمة اللفظ اليوناني *tropos* إلى اللفظ اللاتيني «*conversio*». على الفور، يحدث تقارب بين المعنى الدلالي *sémantique* (مثل «ارتداد» conversion المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي في سياق الاستعارة) والمعنى الوجودي للكلمة (تغيّر واجهة وجودنا داخل الانقلاب). ننتقل من «التغيّرات» الطارئة على واجهة اللغة إلى «التغيّرات» الوجودية، أي إلى ابتكار أسلوب جديد في الحياة.

يعتبر الكتاب المقدَّس بالنسبة للمؤمنين به كلامًا إلهيًّا مُوَجّهًا إليهم، أي أنه حرفيًا يعتبر «مُوَجَّهًا إلينا» في (*sermo conversus ad nos, id est ad mores nostros*). نفهم بصورة أفضل على التّو الرهان الوجودي والروحي واللاهوتي الذي يتضمّنه المعنى المجازي. لم يَألُ دو لوباك جُهْدًا من أجل تبيان أن المعنى

الأخلاقي لا يحتلّ فقط «منزلة أساسية في تسلسل معاني الكتاب المقدّس» (EM 2, 556)، بعدما اعتمد مقاربة نسقية لمعاني الكتاب المقدّس، بل يجب على هذا المعنى أن يحتلّ المنزلة الثالثة «من الزاوية اللاهوتية».

إذا ما رجعنا إلى منظور النظريات المعاصرة في الهيرمينوطيقا، نجد أن المعنى المجازي يتوافق مع لحظة التطبيق *application*. بما أن ما «تمّت كتابته، هو من أجلنا» (1 Co 10, 6-11)، فإننا نحتاج اليوم إلى تَمَلُّك معنى الرسالة التي وُجِّهَتْ إلينا. دافع رائدان كبيران من روّاد المغزى الأخلاقي، وهما أوريجينُس وغريغوريوس باستماتة عن هذه الحاجة إلى التجديد. يقول غريغوريوس: «لقد أوصى الله بتدوين الكتب المقدّسة، حتى يُجِيبَ بوساطتها عن الأسئلة المتعدّدة والسرّية التي تعتمل في صدر كلّ إنسان... لقد ألّف كتابًا يشفي به غليل الجميع»[(73)]. يشرح دو لوباك ذلك بقوله: نعتبر أن مجموع الكتاب المقدّس كلام الله بفضل المعنى المجازي، وهو كلام موجَّه إلى أيٍّ مِنّا هُنا والآن *hic et nunc*، كما يخاطب أيًّا مِنّا 'على قدر ما يُهمّه في حياته من أشياء'» (EM 2, 566).

إن غريغوريوس الذي يعتزّ بوجه خاص باستعارة الكتاب بما هو مرآة تعكس الحياة (*Liber et speculum*) يُسْنِدُ إلى المعنى المجازي مهمة تشييد المحبة. لا توجد طريقة أُخرى أفضل لتعزيز صِلة هذا المعنى المجازي الذي يهدف إلى تشييد الإيمان. عندما نتجاهل وجود هذه الصّلة، يتحوّل مركز الثقل إلى الأخلاق المبتذلة، نتيجة التأثير الذي أحدثه تفسير الرهبان، ونتيجة تأثير حركة سيستيرسيان cistercien[(*)] بالرَّغْم من أن برنار دو كليفو (Bernard de Clairvaux) الذي يحمل لقب الدكتور المعسول *doctor mellifluus* لا يزال مُتَمَسِّكًا بوجود صِلة بين التفسير والتصوّف، فإن القراءة الصوفيَّة والقراءة الأخلاقية تميلان إلى الافتراق عن بعضهما البعض يومًا بعد آخر. ارتقى المجاز بصورة متزايدة ليكون نظريًّا أكثر منذ مستهل القرن الثاني عشر، بينما أصبحت الاستعارة تداوليّة أكثر فأكثر، «بهدف تنظيم السلوك الخارجي قبل تغذية الحياة الباطنية» (EM 2, 619). وأصبحت القراءة الأخلاقية للكتاب المقدّس أكثر فأكثر حلوة ومعسولة.

---

(73) PL, LXXVI, 271B.

(*) من اللاتينية cirstercientis وهي جماعة دينية أسست في القرن الحادي بمبادرة من روبرت دو موبلم الذي تمنى تطبيق قاعدة القديس بِنِدِكْتُس بكل صرامة. [المترجم]

غير أنه لا ينبغي لنا أن نتجاهل أن استعارة العسل، كما يؤكد دو لوباك على ذلك، تنحدر من أصول كتابيّة: من رؤيا الكتاب المأكول الذي أصبح طريًا طراوة العسل في فم النبي حزقيال. حينما نرجع عقيدة المغزى المجازي إلى مصادرها في الكتاب المقدّس، تحيلنا إلى تصوّر معيّن عن الحكمة، وهي فنّ الحياة، بدل أن تختزل إلى مقرّرات نظرية. وعليه، فهي تعتبر «مسألة ذوق». ما يسعى المعنى المجازي إلى تلقيننا إيّاه أمران: هذا الذوق وحلاوة الحياة الروحية هذه.

يجب على التأويل الأخلاقي بدوره التنسيق بين سُلّمَي قياس متباينين بالكامل: بين معنى النص وفهم الوجود. ليس الهدف هو تحويلنا إلى علماء مُتَبَحِّرِينَ، بل هو تمكين كلام الحياة من نقل الثمرات إلى صلب وجود القارئ. تُظهِر مقارنة الكِتاب بمرآة بكلّ وضوح الغاية من التأويل الذي يريد أن يضع نفسه في خدمة استجلاء الوجود وسلوك الحياة. هنا يُؤَوِّل كلٌّ من الكتاب المقدّس والوجود بعضهما بعضًا. يمثّل كتاب الكتب مرآة يُمدّنا بها الله نفسه حتى نرى أنفسنا فيها على الهيئة التي نحن عليها بالفعل. حتى لو تم استغلال هذه الصورة المجازية مُسَوِّغًا لخدمة قراءات مبالغة كثيرة، لا يجوز التشكيك في المبدأ المعتمد فيها، وهو مبدأ التضمّن المتبادل بين المعنى المسيحاويّ (sens christique) والمعنى الوجودي.

المعنى الصوفيّ السرّي والإسخاتولوجيا.

إذا كانت الهيرمينوطيقا التقليدية لاهوتية، فهي كذلك غائية بمعنى قوي. ينفتح التأويل على أفق انتظار إسخاتولوجي. يجب تَوَسُّل المعنى الختامي للكتاب المقدّس داخل «المستقبل المطلق»، كما يعرّفه روزنتسفايغ (BA 1, 237-247). إن الهدف من علم التفسير المتقيّد بالمعنى الصوفيّ السرّيّ، والذي يقتضي وجود معنى أخلاقي دون أن يظلّ حبيسه، هو قراءة الكتاب المقدّس من زاوية معنى ختامي في أفق العالم الأخروي، لم ينكشف بعد. تَمَّ نَحْتُ مصطلح غريب عن اللاتينية *anagogia*(*)، وهو مصطلح يوناني في الأصل *anagogè* ويحمل نبرة

(*) يعني المصطلح ارتقاء النفس إلى الأشياء السماوية، أو الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى الصوفيّ السرّيّ أو المعنى العميق، مثلما كأن نقول عن قدس السماء إنها مسكن الأنفس المطمئنة. [المترجم]

ارتقاء وصعود وسمو، كما يقترح ذلك اشتقاق فاسد يحمل أكثر من معنى: *sursumductio*. بما أن الأمر يتعلّق بمصطلح أساسي داخل الأفلاطونية الجديدة، فإن التأويل الذي يتوخّى المعنى الصوفيّ السرّيّ يظل مُسْتَعِدًا على الدوام لاحتضان موضوعات اللاهوت السلبي. تمّ على الخصوص استنبات خُطاطات الارتقاء إلى السماوات في ميتافيزيقا الاهتداء داخل تربة فهم المعنى الروحاني، نتيجة تأثير كتاب ديونيزوس المنتحل *Pseudo-Denys* المدارج السماوية *Hiérarchies célestes*، ويحدث ذلك كما لو أن هذا المعنى الصوفيّ السرّيّ يزوّدنا بالمقابل الهيرمينوطيقي للجدل الصاعد. يسير طريق التأويل، داخل «ميتافيزيقا الاهتداء» في الطريق «الصاعد» نفسه الذي تسير فيه النفس المدعوة للالتحاق بـ المبدأ الذي انبثقت منه.

لا ينتزعنا المعنى الصوفيّ السرّيّ من الزمن تمامًا داخل التصوّر المسيحي. يتطلّع بكلّ بساطة إلى بلوغ واقع أخير ونهائي ولم يَحِنْ أوانه. هذا الارتباط بالإسخاتولوجيا هو ارتباط وثيق في صيغة المعنى الرباعي، وهي صيغة أكثر عقائدية، بينما تميل الصيغة الثلاثية بصورة أكبر إلى تفضيل صيغة المعراج، وهي صيغة أكثر روحانية. المعنى الصوفيّ السرّيّ أمارة على الانتقال من الإيمان الذي يَعْتَقِد إلى الإيمان الذي يُشاهِد. يسير هذا المعنى في خط متوازٍ مع مذهب المعرفة الصوفية الحريص على الالتحاق بالأشياء نفسها التي يتحدّث عنها الكتاب المقدّس، إلى حدّ أن «الفهم الكامل للكتاب المقدّس يعني الكتاب المقدّس بما هو كذلك» (EM 2, 635). وهكذا، يمكن إحداث خطين متوازيين بين درجات التأمل المختلفة ومدارج معاني الكتب المقدّسة. يُحْدِثُ المعنى الصوفيّ السرّيّ الالتقاء بين فهم الكتاب المقدّس والتأمل الروحي.

بهذا المعنى، اختتم التأويل المتصل بالمعنى الصوفيّ السرّيّ نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. «المسيحية إنجاز، ولكنها كذلك رجاءٌ في ضوء هذا الإنجاز نفسه. يظلّ المعنى الصوفيّ السرّيّ على صِلة دائمة بالإسخاتولوجيا، سواء كان معنى صوفيًا أو عَقَديًا، وسواء أكان علم السطور أو تجربة القلوب» (EM 2, 643). عندما نُلقي نظرة استرجاعية، يُلقي التأويل المستند إلى المعنى الروحاني ضوءًا كاشفًا على العلاقة بين المعنى الصوفيّ السرّيّ والمغزى المجازي: «يُحدث المعنى الأخلاقي كلّ يوم جديد تغييرًا على الهيئة التي يتخذها

الوجود في ضوء روح الإنجيل. يوحي المعنى الصوفيّ السرّيّ بالتبشير الدائم بالخلود وبتسليط النور الأخرويّ على الحضور الكامل واقتراب العودة الكبيرة للمسيح والدَّينونة الأخيرة»[74]. ليست أورشليم السماوية التي نزلت من السماء، إحدى الصور المستحبة التي يستند إليها مذهب المعنى الصوفيّ السرّيّ فقط، بل هي التي تُمدّه بخُطاطته الأساسية.

أسئلة.

لا شك في أن الفلاسفة الذين لا يُعنون إلا بمشكلات الهيرمينوطيقا العامة يقدّرون أننا نهدر وقتًا ثمينًا عندما نتوقف مطوّلًا عند نظرية هيرمينوطيقية لا تكشف عن سلبياتها فقط لكونها موجّهة إلى علماء اللاهوت فقط، بل كذلك لكونها لا تحظى في عيون أغلب هؤلاء إلّا بقيمة أثرية. هذه هي الحجة الحاسمة التي تحملنا على التساؤل عن انعكاسات هذا المذهب الهيرمينوطيقي السابق للمرحلة النقدية على ابتكار نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين.

يشترط ذلك وجود منظور نتصوّر بفضله هذه النظرية التي لا تنطبق فقط على علم التفسير المسيحي، وهو ما وجب التذكير به، بل تنطبق كذلك على علم التفسير اليهودي للكتاب المقدّس. يجب علينا بالفعل ألّا ننسى أن تراث الحاخامات قد بلور تصوّره الخاص عن المستويات الأربعة في الاستلهام من الكتاب المقدّس، مستعينًا بصورة الأنهار الأربعة التي تحيط بالجنة (Gn 2, 10- 14). هذا هو مذهب ارديز *Pardès* الذي يمتدّ فيه المعنى الحرفي *(pchat)* داخل الكناية *(remèz)* والتأويل *(drach)* والمعنى السرّي *(sod)*.

1. إذا كان الأمر يتعلّق بافتعال تعارض بين هذه الأجناس المختلفة من القراءات ومناهج التفسير التاريخي-النقدي، كما حاول البعض القيام به، فإن المعركة خاسرة منذ البداية. لا شك في وجود «تنافر كامل بين الهيرمينوطيقا المنتمية إلى العصور الوسطى وهيرمينوطيقا المُحْدَثِينَ» (المرجع نفسه، 84). لكن هل يتخذ هذا التنافر مثل هذا الحجم المتضخّم الذي يزعمه غوسدورف؟ إذا كان

(74) Georges GUSDORF, *Les Origines de l'herméneutique*, p.81.

معنى ذلك أن هذا المذهب لن يحلّ أبدًا محلّ مكتسبات التفسير التاريخي النقدي، لا نملك إلا أن نبارك رأيه. لكن هل معنى ذلك أن هذه الصورة العتيقة للتفسير لا تمثّل غير عائق يعترض الوعي الهيرمينوطيقي الحديث، وأنها لا تقدّم شيئًا يستحق التفكير فيه؟

يقول غوسدورف: «إن القارئ المنتمي إلى العصر الوسيط يقرأ الكتاب المقدّس بصيغة الحاضر، وبعبارة أفضل، إنه يواجهها في الحاضر المطلق المتصل بالأبدية» (المرجع نفسه، 85)، بينما «نقرأ الكتاب المقدّس اليوم بصيغة الماضي» (المرجع نفسه، 84). إذا كان معنى ذلك أن المؤمنين أصبحوا مطالبين أنفسهم بأداء دَيْنِهم للتاريخ، بعد ظهور الوعي التاريخي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا يمكن التشكيك أبدًا في هذه الأطروحة. لكن هل نحن متأكدون من أن القرّاء المُحدثين لا يقرؤون الكتاب المقدّس إلّا بصيغة الماضي؟ ألا يحدث لهم أن يقرأوه بصيغة الحاضر، بالرَّغم من كلّ شيء؟ أليس من الأفضل لنا أن نميّز مع نيتشه بين ثلاثة استثمارات ممكنة للماضي، استثمار التاريخ الأَثَري *monumental* الذي يستهدف الحاضر الحيّ في الفعل والالتزام، والتّاريخ المَتْحَفِي *antiquaire* الذي يقدّس ويُبَجِّل الأصول التي تربطنا بماض معيّن والتاريخ النَّقْدِي *critique* الذي يدين الماضي، ما دام قد صرفنا عن القيام بأشياء أو جعلنا نَنْصَرِفُ عنها؟

لم يكن أحد ينتظر مجيء لوثر لتسديد رصاصة الرحمة إلى نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. لقد انقلبت هذه النظرية على نفسها منذ أن افتقد الشرّاح إلى الخيط الناظم الحيوي بين المعاني الأربعة وإلى الجوهر الباطني المتبادل بينها. إذا ما ضربنا صفحًا عن مشهد المَرَكَبَة، فستتحوّل نظرية المعنى الرباعي إلى قيود تحبس أنفاس نص الكتاب المقدّس، ولا نجعله يقول غير ما نعلمه سلفًا. منذ أن ابتدأ انتشار التصنيفات التي تقدّم تصنيف كلّ آية من آيات الكتاب المقدّس وَفْق معانيها الأربعة داخل أعمدة مُتوالية، كان ذلك إيذانًا بأفول النظرية دون رجعة وباقتراب موتها القريب. تحوّلت الدعوة إلى «قراءة لامتناهية» آنذاك إلى شفرة متصلّبة. بالرَّغم من أن هذه القراءات قد خلّفت وراءها بصمات تصويرية iconographiques مهمة ضمن عناوين الكتاب المقدّس للفقراء بالمعنى الروحي *Biblia Pauperum* أو مرآة الخلاص البشري *Speculum humanae salvationis*، تدلّ عمليات فكّ الشفرة هذه على وجود «الخاصّية العابرة التي تميّز

مذهب المعاني الأربعة، بعدما أصبحت مستعدة باستمرار للانفجار في صور ومجازات تكميلية» (المرجع نفسه، 83).

2. حينما نفحص المذهب نفسه من منظور التفكير في مدى تعقّد عمليات الفهم التي تَسْتَفِزُّها القراءة المسيحية للعهدين، نلج ساحة معركة لم تفقد شيئًا من أهميتها. وهذا هو ما يبرزه رودولف فودرهولتسر في استعراضه لتاريخ مشكلة وحدة الكتاب المقدّس منذ الأصول إلى المرحلة الراهنة(75). فقد نشأت فلسفة الدِّين، بالمعنى الذي نذهب إليه هنا، داخل مناخ إبستيمولوجي أصبحت فيه مشكلة وحدة العهدين القديم والجديد مطروحة بحدّة بالغة أكثر من أيّ وقت مضى. كان الميل شيئًا فشيئًا إلى تكريس انتماء العهد القديم إلى تاريخ ديانات الشرق القديم - حتى يتمكّن الجديد الذي جاءت به المسيحية من الظهور بصورة أفضل على الواجهة، معتقدين أنها جاءت من أجل تخليصنا بصورة نهائية من الطقوس ومن الضوابط الشرعية البائدين - ناتجًا عن المخلّفات التي تركها النقد الذي وجّهه مذهب التألّه déiste لمفهوم الوحي على مذهب تفسير الأناجيل على المدى البعيد، كما كان ناجمًا كذلك عن هاجس وضع معالم «مسيحية متحرّرة من الأسرار» (جون تولاند John Toland). نستطيع الذهاب إلى حدّ القول إن العهد القديم والعهد الجديد قد اعتبرا آنذاك نصَّيْن مُخْتَلِفَين أسّسا ديانتين لا يجمعهما خيط مشترك.

كان إرنيستي (Johann August Ernesti) (1707-1781) من مُنَظِّرِي الهيرمينوطيقا الأوائل الذين استخلصوا دروسًا معرفية من ذلك. طالب في إرشادات إلى مفسّري العهد الجديد *Instructions aux interprètes du Nouveau Testament* الاقتراب من نصوصه بوصفها مَتْنًا مُسْتَقِلًّا. تُبْرِزُ المواقف التي اتَّخَذَها زيملر (Johann Salomo Semler) (1725-1791) بعد مُضي عقد من الزمان، أنّ مربط الفرس هو القول إن العهد القديم نص قد وضع أركان ديانة تختلف عن الديانة المسيحية، ولا يقتصر الأمر على اقتراح تقسيم جديد للعمل لجأ إليه مفسّرو العهد القديم والجديد. إن الخصوصية القومية التي طبعت الديانة اليهودية، علاوة على طقوسيتها الخاصة، يعتبران نقطة الاختلاف الجذرية التي تميّزها عن عالمية المسيحية وطابعها الباطني.

(75) Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.71-136, 455-488.

3. نجد صدى مباشرًا لهذا التقابل الحادّ في المقالة الخامسة من مقالات شلايرماخر حول الدّين (BA 1, 105- 112). يتعزّز التباس موقفه أكثر في الفقرة 132 من نصه عن الإيمان المسيحي *(La Foi chrétienne)*. يوصي شلايرماخر في هذا النص المفسّرين المسيحيين بقراءة العهد القديم كما لو كان مجرّد ملحق بالعهد الجديد، متقمّصًا بذلك دور حصان طروادة، ومدافعًا عن غير قصد منه عن الأطروحة الشهيرة التي أعلن عنها أدولف فون هارناك في كتابه عن ماركيون *Marcion*: «رفض العهد القديم في القرن الثاني خطأ كانت الكنيسة مُحِقّة في تداركه؛ كان الإبقاء عليه في القرن السادس عشر قدَرًا لم يستطع الإصلاح التخلّص منه آنذاك؛ لكن الاستمرار في الحفاظ عليه في عِزّ القرن التاسع عشر في صورة وثيقة مُقَنَّنةٍ لا تزال مفروضة على البروتستانتية، أصبح من مخلّفات الشلل الدّيني والكنسي»[76]. إذا ما تقدّمنا خطوة إضافية إلى الأمام في هذا الاتجاه، نصل إلى الأطروحة التي دافع عنها غيرد لودمان (Lüdemann) مؤخرًا، والتي تطالب بإعادة الاعتبار إلى إمام الهراقطة ماركيون (Marcion)[77].

4. يجب على فلاسفة الدّين أن يُصغوا بعناية إلى المساجلات المحتدمة حاليًا بين مدرستين كبيرتين في التفسير، بصرف النظر عن مدى تطرّف تلك المواقف.

أ. تحمل المدرسة الأولى شعار القديس أوغسطين: «الجديد متضمّن في القديم، والقديم يتجلّى في الجديد» *«Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet»*. يناضل هؤلاء المفكّرون من أجل وحدة العهدين، رافضين بذلك الانقسامات التي دعا إليها شلايرماخر وهارناك. يمكن فهم النقاش على أنه ليس أكاديميًا أبدًا، إذا ما تذكّرنا مواقف كلٍّ من كارل بارت (Karl Barth) وفيلهلم فيشر (Wilhelm Vischer) المضادة للنازية. نتذكّر أطروحة فيشر التالية في إطار تأمّلاتنا هذه: «يُخبرنا العهد القديم عَمَّن هو المسيح، أمّا العهد الجديد فيقول لنا

(76) Adolf von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Darmstadt, WBG, 1996, p.217.

تمّتْ الإحالة على هذا النص من خلال كتاب فودرهولتسر VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.99.

(77) Gerd LÜDEMANN, *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart, Radius- Verlag, 1995, p.154-174.

من هو. يصبح من الواضح على هذا النحو أن المرء لن يعرف يسوع إلّا إذا عرفه بوصفه المسيح، كما أنه لا أحد يعلم ما هو المسيح إلّا إذا علم أنه يسوع»[78]. تتحرّك أبحاث ليونهارد غوبلت (Leonhard Goppelt) حول تفسير الرسوم[79] exégèse typologique في الخط نفسه، وإن بنبرات جدّ متباينة، وهي الأبحاث التي استأنفها كلٌ من جان دانييلو (Jean Daniélou) والأعمال المهمّة التي قام بها غيرهارد فون راد (Gerhard von Rad) وتلميذه هارتموت غيزه (Hartmut Gese)[80].

الغريب في الأمر هو أن الصياغة الممتازة التي همّت إليها المحاولات المعاصرة من أجل استرجاع الوحدة التي فقدت بين العهدين، كما نجدها في أعمال فودرهولتسر، تتجاهل الإسهام الباهر الذي أسداه بوشامب (Beauchamp) إلى هذا النقاش. تشبه الأطروحات التي دافع عنها هذا الكاتب مواقف الناطق الرسمي باسم مذهب «المقاربة المعتمدة رسميًا» «*canonical approach*»، وهو شيلدس الذي ألح على ضرورة قراءة الكتاب المقدّس في «صورته النهائية» التي اتخذها، مباشرة بعد جمع هذه الكتابات داخل قانون الكتب المقدسة[81]. إن الفيلسوف الذي تجشّم عبء متابعة هذه المساجلات بين المفسّرين اكتشف فيها مؤشرات على إعادة اكتشاف النظرية القديمة عن المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، كما فعل فودرهولتسر بكثير من الحرص[82]، كما اكتشف فيها فضلًا عن ذلك رهانات تُهمّ فلسفة الدِّين بصورة مباشرة.

ب. تظهر هذه الرهانات بصورة أكثر وضوحًا في الخط الثاني من التطوُّر الذي أضعه تحت شعار القديس أوغسطين: «الاختلاف بدل العداء[83] *Diversi,*

(78) Wilhelm VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments, T. 1, Das Gesetz*, Munich, Birlefeld-Bethil, Bodelschwingsche Anstalt, 1985, p.1.

(79) Leonhard GOPPELT, Typos. *Die typologische Deutung des alten Testaments im Neuen.* Darmstadt, WBG, 1990.

(80) Hartmut GESE, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1974; ID, Zur biblischen Theologie, Tübingen, 2. éd. 1983.

(81) Brevard S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, New York, Augsburg Fortress, 1994.

(82) Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift*, p.135.

(83) SAINT AUGUSTIN, *En.* in *Ps.* 47, 2.

non adversi». يمكن صياغة المشكلة على النحو التالي: هل تحتفظ الهيرمينوطيقا المسيحية بحيّز يسمح بالاعتراف الكامل باستقلالية العهد القديم؟ المفارقة هي أن هذا التيار لا يُمانِع في تبنّي بعض التصريحات المستفزة التي أطلقها نيتشه. يستنكر نيتشه «إلحاق» العهد القديم بالعهد الجديد بغية تحويلهما إلى الكتاب الواحد نفسه، وهو الكتاب المقدّس. يعتبر «الكتاب في نفسه» عملية نَصْبٍ كبيرة و«إثمًا مُقْتَرفًا في حق الروح» تتحمّل أوروبا مسؤولية ارتكابهما.

يعتَبِر نيتشه أن العهد القديم لا يستطيع التعايش مع العهد الجديد، كما لا تتعايش الحيوانات الأليفة مع الحيوانات المتوحشة، كما يعتبر أن الجمع بين العهدين قِلّةُ ذوْقٍ لا تُغْتَفر مثل الخلط بين أساليب معمارية مختلفة[84]. الجمع بين العهدين مضادّ للطبيعة وفضيحة هيرمينوطيقية يندّد بها نيتشه بعبارات بالغة العنف في كتاب الفجر *Aurore* تحت عنوان «فيلولوجيا المسيحية»:

> «ماذا عسانا ننتظره من النتائج اللاحقة التي خلّفتها الديانة التي أقبلت خلال القرون التي ولدت فيها على ممارسة دراسة فيلولوجيّة مستهترة لم يأتِ بها زمان في حق العهد القديم. كانت تلك الدّراسة محاولة من أجل مصادرة كتاب العهد القديم وانتزاعه من إسرائيل أمام أعينهم، وهي تتذرّع بالقول إن هذا الكتاب لا يحوي شيئًا آخر غير التعاليم المسيحية وزاعمة أنه ملك المسيحيين بما أنهم هم شعب اليهود الحقيقي: بينما لم يعمل اليهود إلا على الاستحواذ عليه. بعد ذلك، تمّ الإقبال بقلوب مسعورة على المجازفة بتأويلات مشوّهة للمعنى *[wat der Ausdeutung]*، وتمّ الإقبال على دَسّ معانٍ لاحقة داخل العهد القديم *[der Untershie bung]*، وهو الأمر الذي لا يعقل أن يتمّ عن حسن نية. وبالرّغم من احتجاجات جهابذة علماء اليهود، ظلّت الديانة الجديدة متمسكة بمزاعمها القائلة إن العهد القديم يتحدّث في كلّ آن وحين عن المسيح، وعن المسيح وحده، وأصبح لزامًا علينا، بوجه خاص، أن نَتَبَيّن معالم الصليب داخل قطعة الخشب والدالية والسلّم والغصن والشجرة والقصب والعصا، وأصبح مفروضًا علينا أن نرى فيها علامة تتنبأ بخشبة الصليب. وقد تَمّ اعتبار كُلّ العلامات

(84) Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. VII, Paris, Gallimard, 1971, p.69.

> الظاهرة إرْهاصًا وإشارة دالّة على الصليب، إلى حدّ أننا نجد من أورد ضمن العلامات الدالة إنهاض وحيد القرن الأسطوري والثعبان البرونزي، كما استحضر موسى وهو يرفع أكفه مُتضرّعًا إلى الله وانتبه إلى العصيّ التي نشوي عليها خرفان عيد الفصح! هل كان كلّ هؤلاء الذين أقدموا على طرح هذه المزاعم بصدّقون كلّ ما يقولون؟(85).

لو كان من اللازم علينا اعتبار هذا النص مُجَرَّد صورة كاريكاتورية لاذعة عن مظاهر الشَّطط التي عرفها التفسير المجازي، لما وجدنا مُبَرِّرًا يستدعي منا التوقف عنده مطوّلًا. لكنه من الجائز أيضًا أن نرى فيه دعوة إلى التفكير من جديد في الافتراضات الهيرمينوطيقية التي تَضَمَّنَتْها القراءات المسيحية للعهد القديم. تبرز المواقف التي دافع عنها إريك تسينغر (Erich Zenger) مُؤَخَّرًا، وهو الذي فضّل الحديث عن العهد الأول بدل الحديث عن العهد القديم(86)، أن الأمر يتعلّق بشروط إمكان حوار جادّ بين اليهود والمسيحيين، وهذا على كلّ حال هو الهاجس الذي يؤرّق بعض ممثّلي الموقف الأول. يكفي لنا أن نتساءل، على نحو روزنتسفايغ، ما هو مفهوم الآخرية الذي تفترضه العبارة التالية: «العهد والعهد الآخر»، حتى نتأكد من أن القضايا الأساسية التي تطرحها هذه المساجلات بين المفسرين تحتمل رهانات كبرى في فلسفة الدِّين.

5. إذا كان من الضروري أن نرجع كلّ هذه القضايا إلى زاوية نظر وحيدة، أورد «الطاحونة السرّيّة mystique» التي ترمز إليها واجهة كنيسة Vézelay. إن عبارة برغسون التي تقول إن الإنسانية «آلة لصناعة الآلهة» تثير من الأسئلة أكثر مما تَحُلُّ من مشكلات، وهي عبارة سنرجع إليها لاحقًا. ربما من الأفضل لنا أن نُعَرِّف الدِّين في البداية قائلين إنه «آلة» جَبّارة لتشكيل المعنى. ما دام هذا المعنى محفورًا داخل النصوص المُؤَسِّسَة، تصبح الهيرمينوطيقا، أي يصبح تَمَلُّك المعنى بصورة خَلّاقة، هو ما يسمح لهذه الآلة بالاشتغال. توضح صورة «السرّيّة

(85) Friedrich NIETZSCHE, *Aurore, Œuvres philosophiques complètes*, t. IV, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, p.70.

(86) Erich ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, Patmos, 1991.

الصوفية»، من هذه الزاوية، العبارة المأثورة عن غريغوريوس تمام التوضيح: «تنمو الكتابة صحبة أولئك الذين يقرؤونها» «scriptura cum legentibus crescit»، بالقدر نفسه الذي تدعونا فيه إلى الاهتمام بـ «الطواحن السرِّيَّة» المنتمية إلى مصادر تراثية أخرى غير التراث المسيحي.

بيبليوغرافيا

- Arias REYRO, M., *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1971.
- BEAUCHAMP, P., *L'Un et l'Autre Testament, t.I, Essais de lecture*, Paris, Ed. du Seuil, 1976; T.II, *Accomplir les Ecritures* (1990).
- BECKER, J. *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalme*, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1966.
—, *Grundzüge einer Hermeneutik des alten Testaments*, Francfort, Lange, 1993.
- BEUMER, J., *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vaticanum I und II*, Stuttgart, kath. Bibelwerk, 1966.
- BLÖNNIGEN, Ch., *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Francfort, Lang, 1992.
- BORI, P. C., *L'Interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Ed. du Cerf, 1991.
- BRINKMANN, H., *Mittelalterliche Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1980.
- BUCKENMAIER, A., *«Schrift» und «Tradition» seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption*, Paderborn, Bonifatius Verlag, 1966.
- BUNTE, W., *Rabbinische Traditionen bei Nikolaus von Lyra. Ein Beitrag zur Schriftauslegung des Spätmittelalters*, Francfort, Lang, 1994.
- CHESLOV, I., *Athènes et Jérusalem*, Paris, Vrin, 1938.
- CHILDS, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testamets*, New York, Augsburg Fortress, 1994.
- ECO, U., *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1991.
- FÉDOU, M., *La Sagesse et le Monde. Le Christ d'Origène*, Paris, Desclée, 1995.
- FEULLET, A., *Comment lire le Cantique des Cantiques. Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Paris, Téqui, 2. éd. 1999.
- FRYE, N., *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. C. Malamoud, Paris, Éd. du Seuil, 1984.
- GESE, H., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1974.
—, *Zur biblischen Theologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2e éd. 1983.
- GOPPELT, L., *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt, WBG, 2e éd. 1990.
- Graumann, Th., *Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1994.
- GREISCH, J., «De la 'lecture infinie' à l'infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Ecriture», *Les Etudes Philosophiques* 2/1995, p.167-191.

—, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte.* Munich, W. Fink, 1993, p.87-109.

- GRÜNDER, K., *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns «Biblische Betrachtungen als Ansatz einer Geschichtsphilosophie»*. Fribourg-Munich, Alber, 1958.

- GUNNEWEG, A. H. J., *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2ᵉ éd. 1988.

- GUTTMANN, J. *Histoire des philosophies juives, de l'époque biblique à F. Rosenzweig*, Paris, Gallimard, 1994.

- HADDAD, G., *Manger le Livre. Rites alimentaires et fonction paternelle*, Paris, Hachette, 1998.

- HARNACK, A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt, WBG, 4ᵉ éd. 1996; trad. Bernard Lauret : *Marcion. L'Évangile du dieu étranger*, Paris, Éd. Du Cerf, 2003.

- HEITHER, Th., *Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origines in seinem Kommentar zum Römerbrief*, Cologne, Böhlau, 1990.

- HOFMANN, D., *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Großen*, Münsterschwarzach, Vier-Türme- Verlag, 1968.

- HOSSFELDT, Frank Lothar (éd)., *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Fribourg en- Brisgau, Herder, 2001.

- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'Art de lire. Didascalicon*, trad. M. Lemoine, Paris, Éd. Du Cerf, 1991.

- KLAUCK, H.-J., *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster, Aschendorff, 2ᵉ éd. 1986.

- KUGEL, J. L., *The Bible as it was*, Cambridge, Mass, The Belknap Press, 4ᵉ éd. 2000.

- KUTHER, U., *Kirchliche Tradition als geistliche Schriftauslegung. Zum theologischen Schriftgebrauch in Henri de Lubac «Die Kirche. Eine Betrachtung»*, Münster, LIT, Verlag, 2000.

- LUBAC, H. De, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 vol., Paris-Aubier, 1959-1964 (abrégé: EM).

- LÜDEMANN, G., *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart, Radius-Verlag, 1995.

- MERK, O., *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodologische Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkugen*, Marbourg, Elwert, 1972.

- Müller, P., *«Verstehst du auch, was du liest?». Lesen und Verstehen im Neuen Testament.* Darmstadt, WBG., 1994.

- NEUSCHÄFER, B., *Origines als Philologe*, vol. 1-2., Bâle, Reinhardt, 1987.

- NEUSNER, Jacob, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Philadelphie, Fortress Press, 1986; trad: *Le Judaïsme à l'aube du christianisme*, Paris, Éd. Du Cerf, 1986.

—, *Christian Faith and the Bible of Judaism. The Judaic Encounter with Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

—, *Judaism ad Christianity in the Age of Constantine. History, Messiah, Israel and the Initial Confrontation*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1987.

—, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

. *The Oral Torah. The Sacred Books of Judaism*, San Francisco, Harper & Row, 1985.

—, *Judaism, Christianity and Zoroastrism in Talmudic Babylonia*, Atlanta, Ga, Scholars Press, 2ᵉ éd. 1990.

. *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition.* Londres- Philadelphie, SCM, Press- Trinity Press International, 1991.

- OEMING, M., *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der*

hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart, Kohlhammer, 2ᵉ éd. 1987.

- OHLY, F., *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, Darmstadt, WBG, 2ᵉ éd. 1980.
- OUAKNIN, M.-A., *Le Livre brulé, philosophie du Talmud*, Paris, Éd. du Seuil, 1993.

—, *Invitation au Talmud*, Paris, Flammarion, 2001.

- PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Ed. Pontificio Instituto Biblico, 1989.
- POFFET, J.-M., *La Méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, Commentateurs de Jn 4 : Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1985.
- REVENTLOW, H. *Epochen der Bibelauslegung* ; t. I. *Vom Alten Testament bis Origines* (1990) ; t.II, *Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*, 1994, t. III (1997) ; t. IV (2001), Munich, C. H. Beck.
- ROJTMAN, B., *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Lagrasse, Verdier, 1988.
- SPITZ, H. J., *Die Metaphorik des geistlichen Schriftsinns*, Munich, Fink, 1972.
- STERNBERG, T. (éd.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* Fribourg, Herder, 1992.
- STRAUSS, G., *Schriftgebrauch. Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustinus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959.
- TIGCHELER, J., *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique*, Nimègue, Dekker & Van de Vegt, 1977.
- TOUATI, Ch., *Prophètes, talmudistes et philosophes*, Paris, Éd. du Cerf, 1990.
- VODERHOLZER, R., *Die Einheit der Schrift und ihr geistlicher Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1998.
- ZENGER, E., *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, Patmos, 1991.
- ZIEGENAUS, A., *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Fribourg, Herder, 1980.

«sola scriptura» النص وحده، ولا شيء غير النص:

التحوّل الحديث في «الهيرمينوطيقا المقدسة» «hermeneutica sacra».

عندما نَتَتَبَّعُ الدَّوْرَ الذي لعبته المساجلات المتعلّقة بالكتاب المقدّس في التاريخ الحديث للهيرمينوطيقا وفي نشأة فلسفة الدّين، لا يجوز لنا غَضُّ الطَّرْفِ عن الإصلاح الذي قام به مارتن لوثر. كذلك، يفرض علينا مثل هذا التأمل الاهتمام بما يدعوه أودو ماركفارد (Odo Marquard) «تجربة الحرب الأهلية الدِّينيَّة». من الصعب علينا التَّهْوين من أهمية المخلّفات البعيدة التي نتجت عن تمزّق العالم المسيحيّ، وهو التمزّق الذي أسهم في نشأة فلسفة الدِّين، فضلًا عن شروط أُخرى أسهمت في ذلك. أصبحت عَلاقة المسيحيين بالكتاب المقدّس، بعد ظهور عهد الإصلاح، تحمل بصمات جرح غائِرٍ نتيجة حرب التأويلات الدامية، وهي الحرب التي أوشكت على الغرق في عنف مدني. تَحَوَّلَ النَّصُّ المُؤَسِّسُ للمسيحية إلى جوهر الخلاف بين المسيحيين اليوم، بعدما كان من المفترض فيه أن يشكل صِمامَ أمان لتوحيد كلّ المسيحيين.

إن الحساسية المرهفة التي أعرب عنها ديلتاي اتجاه مخلّفات هذا التمزّق، حملته على القول إن علم الهيرمينوطيقا لم يظهر إلّا في أعقاب المُساجَلات اللاهوتية التي عرفها الإصلاح الدِّيني. بالرَّغْم من أن الأبحاث التاريخية الحديثة قد أظهرت أن جذور الهيرمينوطيقا الحديثة تعود على وجه الحقيقة إلى دانهاور (Johann Konrad Dannhauer) (1603-1666) وإلى قراءته الجديدة لأرسطو: كتاب العبارة *Peri hermeneias*، لا ينبغي لنا أن نستنتج من ذلك أن الفيلسوف الذي يُعْنَى بنشأة الهيرمينوطيقا الفلسفية يستطيع غضّ الطرف عن التفكير في رهانات أزمة الإصلاح الدِّيني. وهذا ما يقال بالأَوْلى والأُخرى على نشأة فلسفة الدِّين.

«Scriptura sui ipsius interpres»: «يفسّر النص نفسه بنفسه»:

الرهانات الفلسفية والدِّينيّة لقاعدة هيرمينوطيقية جديدة.

في البداية، لم تتغيّر نظرية تأويل الكتاب المقدّس مع ظهور الإصلاح الدِّيني، بل تغيّر السياق الذي تبلورت فيه تلك النظرية. حينما حرّر لوثر سنة 1512 خطبته

كامل. ولهذا السبب فإنّ الفلسفة تقع ما بين الرياضيات والشعر.

الأطروحة 6. إنّ الرياضيات، من حيث هي أنطولوجيا صوريّة عن الكثرات، هي علم مستقلّ يمثّل حقلا مغلقا. في حين أنّ الشعر، من حيث هو تناول خارق للعادة للغة العادية، هو يمكن أن ينبثق من أيّ نصّ كان.

وفضلا عن ذلك فإنّ الرياضيات هي مكتوبة في لغة وحيدة[151]، في حين أنّ الشعر هو مكتوب في لغات عديدة، وهو ما يثير السؤال عن معرفة كيف تكون كونيّة الفلسفة ممكنة. وبالفعل فإنّه منذ البداية السحيقة صرّح الفلاسفة بأنّ ما يفكّرون فيه أو ما يكتبونه قد كانت له قيمة كونية. وبهذا المعنى فإنّ أيّ فيلسوف هو يقترح شيئا ما هو ما وراء اللغات القومية أو عبر الفروق بين اللغات. والرياضيات هي على وجه الدقة بإمكانها أن تمثّل لغة كونية من هذا النوع بما أنّها تعتمد على قدرة الحرف؛ والحال أنّنا رأينا أنّه بالنسبة إلى الكتابات الفلسفية الحرف لا يكفي. هذا مشكل عويص لأنّه إذا كانت الفلسفة هي مكتوبة اضطرارا في لغة قومية، فإنّ كونيتها سوف يتمّ التدليل عليها أو مراقبتها عن طريق الترجمات. يمكننا عندئذ، في حالة الفلسفة، أن نفترض أنّه توجد ترجمات لا تتضمّن تغييرات أو تحويرات فعليّة على دلالتها الكونية. وهذه النقطة تفتح الطريق نحو المسألة الدقيقة والحسّاسة التي تهمّ العلاقات بين الفلسفة والترجمة.

---

151 - unique

الأطروحة 7. تستطيع الفلسفة ويجب عليها أن تطرح السؤال القائل لماذا تكون الرياضيات، التي هي مصورَنة، مستخدمة في كل علوم الطبيعة، وخصوصا في الفيزياء، والحال أنّ هذه تتناول موضوعات ملموسة وقوانين طبيعية. وأنا سوف أجيب على ذلك بأنّ هذا متأتّ من أنّ الرياضيات هي علم كلّ ما هو كائن[152]. ليس من حيث هو هذا أو ذاك بل من حيث هو كائن[153].

ومن وجهة نظر الفلسفة فإنّ الرياضيات تمثّل الجهاز البرهاني لكلّ فكر عن الكينونة، لفكر الكينونة بما هو كذلك، لما هو من حيث هو ما هو، لما هو كائن من حيث هو كائن[154] (لا يتعلق الأمر لا بشجرة ولا بشخص). وهذا الأمر بدأ مع بارمنيدس، الذي كان يرى أنّ الكينونة هي الكينونة، وذلك أنّ اللاّكينونة لا تكون. ومتى نظرنا إلى ذلك من نفس الزاوية، فإنّ الشعر يمثّل، في داخل اللغة، تلك القدرة على إدراك الحدث. وبهذا المعنى فإنّ فلسفتي الخاصة هي في علاقة مع الشعر، ليس من جهة الكينونة، من جهة ما يكون، بل من جهة الحدث، من جهة ما يحدث والذي لا يمكن أن يتماهى على نحو مباشر مع ما يكون. فكّروا على سبيل المثال في الإبداعات الفنية (التي هي إبداعات لشيء ما هو لا يكون هناك بعد أو ليس هناك بعد[155]) أو في الحب (الذي هو ما يقع أو

152. la science de tout ce qui est - علم كل ما هو موجود (باصطلاح الفلاسفة العرب القدامى).

153. en tant que ça est - من حيث هو موجود.

154. ce qui est en tant qu'il est - لما هو موجود من حيث هو موجود.

155 - qui n'est pas déjà là

لا يقع) أو في الاختراعات العلمية التي تقلب ظهرا على عقب كل المعارف السابقة.

الأطروحة 8. إنّ السمة المشتركة لكل شيء هي أنّ كلّ شيء متكثّر[156]. لا شيء في الطبيعة هو في ذاته واحد بإطلاق. ومن جديد، ومن وجهة نظر الرياضيات، فإنّ «كل ما يكون هو شكل من الكثرة». لا شيء في الطبيعة هو واحد بإطلاق، هذه القارورة من الماء مثلا هي مكوّنة من أشياء عديدة. أن يكون شيء ما، يعني أن يكون متكثّرا[157]، والرياضيات هي علم المتكثّر. ومسألة الرياضيات في الفلسفة هي بالتالي مسألة المتكثّر. وبعبارة أخرى، فإنّ التفكير في المتكثّر في محوضته[158] هو موضوع خاص بالرياضيات، في حين أنّ التفكير في المتكثّر في الفلسفة هو تارة أمر مركّب، وطورا أمر بسيط (وهو ما يفسّر لنا لماذا أنّ الرياضيات يمكن أن تكون مفيدة للفلسفة). ربما أنّ الله هو الاستثناء الوحيد. إذا ما وُجد، فإنّ الله هو واحد بإطلاق. ومن هنا تتأتّى أهمّية الله في الفلسفة: إنّ الميتافيزيقا تتناول الواحد المطلق في شكل الله، الواحد الكبير، من جهة ما هو مقابل[159] لنا، وذلك أنّنا عبارة عن كثرات. كلّ ما هو طبيعي، أو مادي، هو مكوّن من عناصر هي بدورها طبيعية أو مادية.

---

156 - multiple

157. Être, c'est être multiple - "أن يكون" الكائن يعني أن يكون متكثّرا. الكينونة هي ما يكون متكثّرا.

158 - pureté

159 - en tant qu'opposé à nous

هذا الأمر يضعنا أمام اختيار أساسي بين أنطولوجيا الواحد وأنطولوجيا الكثير. فكّروا على سبيل المثال في تاريخ الفلسفة وفي المحاولات العديدة للبرهنة على وجود الله (مثلا لدى ديكارت أو ليبنتز). وفي معناه الفلسفي فإنّ الله لا يدخل في باب الشعور، في باب الاعتقاد، بل هو في علاقة مع عمليّة برهنة تهمّ ضرورة الواحد-اللامتناهي الأكبر. إنّ الجانب الرياضي هو على قدر من الأهمية، وذلك باعتبار أنّنا نتحدّث عن النزاع بين دليل عقلي، من وجهة نظر الفلسفة، على وجود الواحد، من جهة أولى، وبين أنطولوجيا رياضية تتناول كل الأشكال الممكنة للمتكثّر من جهة أخرى.

أمّا الشعر، من جهته، فهو يشهد على قدرة الروح على إجبار اللغة على أن تقول ما يستحيل قوله. ومن وجهة نظر الفلسفة، فإنّ وجود مثل هذه القدرة هو يسمح بأن نقول إنّ الحقائق هي كونيّة، وذلك لأنّها مؤسّسة على أحداث. وهو ما يعني أنّها تذهب ما وراء القوانين الأنطولوجية للعوالم التي تظهر فيها.

إنّ الشعر عندي هو إمكانيّة أن نفكّر في ما يقع: في الحدث المحض. الحدث هو بالضرورة ما يقع ثمّ يتلاشى. وإنّه لذلك أنا أتصوّر أنّه من الضروري أن نمرّ من الرؤية الكلاسيكية للواحد (الله من حيث هو الواحد الأكبر) إلى التفكير في المتكثر المحض وإلى الصعوبة المتعلّقة بضرورة أن نفكّر في الجديد. وعندئذ فإنّ تاريخ الفلسفة سوف يصبح تاريخ التغيير الذي تقترحه على

المسائل الأساسية. كانت الميتافيزيقيا القديمة عموما تتناول ما يكون، بالنظر إلى ما لا يكون، أو تتناول الواحد ضدّ الكثير، أو أيضا تتناول لانهائيّة الله المنفصلة عن تناهي المحسوس. أمّا اليوم فإنّني أتصوّر أنّ ثمّة مسألة أساسية تتعلق بالتفاوت بين الكينونة (ما يكون) والحدث (ما يقع). على كل حال، وكما يقع دائما في الفلسفة، هذا هو خياري الشخصي. فمن شأن الفيلسوف أن يفرض على نفسه دوما أن يحقّق برنامجاً تكون نقطة انطلاقه هي شبكة من الأسئلة التي يطرحها على نفسه.

الأطروحة 9. ليس ثمّة سوى علمين ممكنين عن الكينونة. إذا كنتم تتصوّرون أنّ الله يوجد فإنّه ينبغي أن يكون ثمّة علم عن أشكال 'الواحد'[160]، وهو يسمّى علم اللاهوت. وإلاّ فإنّه ليس ثمّة سوى علم كل الأشكال الممكنة للمتكثّر. وهو الأنطولوجيا.

ومن جهة ما يفلت من كل أشكال الأنطولوجيا، فإنّ كلّ قصيد هو اسم لحدث ما. وهذا مثال يأتينا من الشاعر الفرنسي بول فاليري. عنوان القصيد هو «إلى دلبة». والقصيد هو قصّة عن محاولة حجز الشجرة العظيمة في صورة موضوع بحث للمشهد والموقع، وبالتالي محاولة عدم نسبته[161] إلى حدث، وإنّما إلى القوة الهادئة للعالم كما هو:

---

160 - l'Un

161 - assigner

«تنحنين، أيّتها الدُّلبة[162] الكبيرة، وتمثُلين عاريةً

بيضاء مثل إصقوث[163] شاب

لكنّ سذاجتك البريئة قد أُخذت وقدمك قد احتُجزت

في قوّة الموقع».

رأيتم كيف تصبح الشجرة بمثابة ضحيّة لجمالها الخاص، فهي سجينة الموقع. نحن نشهد مَوْضَعَتها[164] المحضة.

ولكن في نهاية القصيد، سوف تلاحظون تمرّد الشجرة ضدّ هذه المَوْضَعة. فما ترغب الشجرة في أن يكونه ليس سجينا برّاقاً، بل جزءًا من حدث، من حدث عنيف، من عاصفة. ولذلك هي تجيب: «لا، أنا لا أقبل بأن أكون فقط قطعة من بنية».

«- لا! تقول الشجرة. هي تقول: 'لا' بلمعان

رأسها الشامخ،

الذي تعامله العاصفة مثل أيّ شيء في الكون

كما تفعل عشبة صغيرة»

الأطروحة 10. إنّ الأنطولوجيا لا تقبل التفكير فيها بشكل تامّ إلاّ في لغة الرياضيات ومنطقها. وهذا العلم بإمكانه أن يستعمل

162 - un platane

163 - un Scythe

164 - objectivation

الحرف إذْ أنّ الحروف ليست معنيّة بمعنى ما هو كائن[165] أو بقانون ما يكون. وهي ليس لها من رهان سوى أن تُستخدَم من أجل أن تسجّل وتتصوّر[166] وتصنّف الأشكال الممكنة لما يكون، والعلاقات الممكنة بين هذه الأشكال. والرياضيات يمكن أن تكون حرفيّة لأنّها ليست معنيّة أبدا بما هو مفرد، بل فقط بكونيّة الأشكال التي تلتبس بها الفرادات[167].

إنّ الفلسفة، التي تفكّر في الحقائق بوصفها مزيجا من الكينونة والحدث، هي ضرب من البناء الشعري[168] للرياضيات.

الأطروحة 11. إنّ الرياضيات يمكن أن تُستعمَل من أجل صياغة قوانين الطبيعة لأنّ كلّ الموضوعات المفردة للطبيعة هي أيضا وبشكل رئيسي أجزاء ممّا هو كائن من حيث هو كائن[169]. كلّ موضوع يوجد[170] هو يكون[171] في الشكل الممكن لكثرة ما. ولهذا السبب فإنّ الرياضيات تتصوّر وتصوغ القاعدة الأنطولوجية للفيزياء.

إنّ سيطرة النزعة الوضعية وبالتالي العلم، من جهة أولى، وسيطرة التاريخ وبالتالي السياسة، من جهة أخرى، قد كان لها، في

---

165. ce qui est - ما هو موجود (في المصطلح القديم للفلسفة العربية).

166 - penser

167 - singularités

168 - poétisation

169. ce qui est en tant que ça est - ما هو موجود من جهة ما هو موجود (في المصطلح القديم للفلسفة العربية).

170 - existe

171 - est

القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين، مفعول مخصوص ألا وهو خلق شيء مثل عصر الشعراء، وهو يذهب من هولدرلين إلى بول سيلان، ويضمّ رامبو ومالارميه وتراكل وماندلشتام[172] وبوسوا[173] وستيفنس[174] وفاليجو[175] وبعض الآخرين. وطيلة كل هذه الفترة اضطلع الشعر بالمهامّ التي هي في العادة من شأن الفلسفة، وخصوصا: التفكير في كلّ ما يدخل في باب غير المتوقّع والمستحيل، وعمل الصدفة والوجوه الجديدة من البطولة.

الأطروحة 12. يجب على الفلسفة أن تتموقع ما وراء اللاهوت، الذي هو العلم الديني بأشكال 'الواحد'، ولكن أيضا ما وراء الأنطولوجيا، التي هي العلم الدنيوي[176] بأشكال المتكثّر (أي الرياضيات). وتبدأ الفلسفة عندما يتعلق الأمر بالتفكير ليس فقط في ما هو كائن، بل في كينونة ما ليس بكائن، وفي مفعول ما ليس كائنا على ما هو كائن. يجب على الفلسفة إذن أن تفكّر في الحدث، وأن توضّح أهمّية ما يقع وما ينقضي. وذلك لأنّ كلّ ذلك هو ليس

---

172 Ossip Mandelstam - (1891-1938). أوسيب ماندلشتام شاعر وكاتب روسي حُكم عليه بالأشغال الشاقة بسبب قصيدة ضدّ ستالين، صُنّفت معادية للثورة، وهو ما أدّى إلى موته.

173.Fernando Pessoa - (1888-1935). فرناندو بيسوا شاعر وناقد وكاتب برتغالي. عُرف بالكتابة تحت أسماء مستعارة مختلفة، لها توقيعها الخاص وأسلوبه الفريد.

174 Wallace Stevens -(1879-1955). ولاس ستيفنز شاعر من روّاد الشعر الحديث في أمريكا.

175 Cesar Vallejo -(1892-1938). سيزار باييخو، شاعر من البيرو، يُعد أحد عمالقة الشعر المعاصر بالإسبانية.

176 - science séculière

بمردود إلى شكل الكثرة. إنّ حدثاً ما هو حدث في سياق ملموس وبذلك هو شعريّ بطبيعته. وإنّه لهذا يجب على الفلسفة أن تعرف ما يجري في حقل الشعر. ومن هنا أيضا العلاقة الوثيقة جدّا بين الشعر والحبّ، الذي هو المثال الرئيسي عمّا يمكن أن يقع من الأشياء الكونية والخلاّقة في الحياة الإنسانية.

وفي السنوات الأخيرة من القرن العشرين، نجد أنّ فشل الحقبة الثانية من الشيوعية (حقبة الدول الاشتراكية) وأزمةَ العلوم (التي استسلمت للمصالح التجارية) قد أعادا للفلسفة استقلالها وأنهيا عصر الشعراء.

الأطروحة 13. يجب على الفلسفة أن تعرف الأنطولوجيا الرياضية بكل دقة. وإنّه من واجبها أن تفهم الفكر الخاص بكلّ الأشكال الممكنة للمتكثّر، وعلى الخصوص النظريات العميقة للرياضيات الحديثة حول أشكال اللامتناهيات. ومع ذلك، فإنّ الفلسفة هي الفكر ليس فقط المتعلق بما هو كائن، بل أيضا بما يقع لما هو كائن. ليس فقط فكر الكينونة بل أيضا فكر الحدث. ليس فقط الفكر المتعلق بأشكال الممكن وحدها بل أيضا ذاك المتعلق بتشكيل ما يُنظَر إليه، في لحظة معيّنة، بوصفه مستحيلا. هذا هو السبب في أنّه، اليوم أكثر من أيّ وقت مضى، ليس ثمّة فلسفة جديرة بهذا الاسم من دون تأمّل الشعراء، وخصوصا الشعراء الخارقين من عصر الشعراء.

إنّ الفلسفة هي تأمّل متعلّق بوجود الحقائق التي تنتج عن

الحدث في وضعيةٍ كينونةٍ معيّنة. والحقيقة هي شيء ما جديد، لأنّها دائما ما تكون بناءً مؤلَّفاً، من جهة، من متكثّرات تنتمي إلى وضعية ما، ومن جهة، من حدث قد طرأ على الوضعيّة. وهذه العلاقة حاسمة: إنّ نتيجة الحدث هي أن يتحقّق، داخل الكينونة، ذلك المسار الذي يحمل ظهورَ حقيقة جديدة، وخلْق الحقيقة في إطار الشروط الأربعة (من علم وفن وحب وسياسة). بذلك فإنّ الفلسفة تقف ما بين الشعر (ما يقع، الحدث) وبين الرياضيات (ما هو كائن، الكينونة).

القسم الثالث

«الأنطولوجيا والرياضيات»

I

الفلسفة وشروطها

مثلما يعرف عدد منكم، الفلسفة بالنسبة إليّ هي لا توجد إلاّ بقدر ما توجد تدابير الحقيقة(177)، وهي تحت شرط الحالة التاريخية لهذه التدابير. وقد رتّبتُ الحقائق التي أثبتت الإنسانية، على مرّ آلاف السنين من وجودها، أنّها قادرة على إنتاجها، تحت أربعة أنواع(178) كبرى: ألا وهي العلوم والفنون والسياسة والحبّ.

وعندئذ فإنّ السؤال هو أن نعرف كيف تمّ، على طول تاريخ الفلسفة، استنطاق الرابط بين الفلسفة وشروطها. والصعوبة، التي أودّ أن ألخّصها هنا، هي أنّه ينبغي أن نهتمّ، عند تفحّص المتن التاريخي للفلسفة كما ورثناه، بثلاثة مسارات(179) متميّزة:

أمّا المسار الأوّل فهو أن نضع في الحسبان، في كل لحظة من تاريخ الفلسفة، حالةَ الشروط الأربعة ووقعَها على الفلسفة في موضع معيّن. وهذه نظرة إجماليّة، تأريخيّة في جوهرها. وهي تخوّل لنا بأن نميّز، على نحو ناجع إلى حدّ ما، بين حقب أو أقاليم فلسفية مختلفة.

---

177. procédures de vérité - طرائق، تدابير، إجراءات، عمليّات،...

178 - genres

179 - processus

وذلك على سبيل المثال، عندما نتكلّم عن «الفلسفة القديمة» أو «الفلسفة الوسيطة»، أو أيضا عن «الفلسفة القارّية»، في مقابل «الفلسفة التحليلية»، الأمريكية بشكل رئيسي.

وأمّا المسار الثاني فهو يعكف على رصد مشكل، داخليّ في صلب شرط ما، والذي من شأنه أن يغيّر كل العلاقة السابقة للفلسفة مع الجهاز[180] الكامل للشروط. وهذه بالطبع حالة التحوّل في صلب الرياضيات الذي ترتّب حوالي القرن الخامس قبل الميلاد عن اكتشاف الأطوال «غير المتقايسة»[181]، والذي نقل الرياضيات الإغريقية من علم العدد الفيثاغوري إلى هندسة أودكس وإقليدس، ونقل الفلسفة من البحث عن التناغم[182] إلى نظرية القطائع. وقد يمكننا أيضا أن نذكر المفاعيل السياسية للثورة الفرنسية، التي أجبرت الفلسفة الألمانية، انطلاقا من فيتشه، على إجراء تحويرات جدلية أساسية، انبجست عنها القوّة الخلاّقة للسلبيّة[183].

وأمّا المسار الثالث فهو يتمثّل في إمكانية أن تتدخّل فلسفة- ومن ثمّ، في أوّل الأمر، أن يتدخّل فيلسوف- من جهة نقطة[184] الفلسفة نفسها، في الحركيّة التي يطلقها واحد على الأقلّ من الشروط الأربعة. إنّه المسار الاسترجاعي، من الفلسفة نحو أحد

---

180 - dispositif

181 - longueurs « incommensurables »

182 - l'Harmonie

183 - la négativité

184 - le point

شروطها. وما من شكّ على سبيل المثال في أنّ الأفلاطونيّة هي، على المدى الطويل، قد أثّرت على الرؤية الاجتماعية للحب في حقبة روْحنته الفروسية[185]، أو أنّ الجدلية الهيغلية قد كانت لها أهمّية تشكيلية[186] بالنسبة إلى السياسة الشيوعية كما أسّسها ماركس. أو أيضا، أنّه يمكن أن نتعقّب بدقّة تأثير الفلسفة المادّية والمتحرّرة[187]، المنحدرة من أبيقور، على الأعمال المسرحية لموليير وآخرين.

كل هذا من أجل أن نذكّر بأنّ لفظ «الشرط» هو متميّز عن لفظ «السبب». يتعلق الأمر في نهاية المطاف، مع الفنون والعلوم والسياسات والحب والفلسفة، بخمسة مسارات متضافرة، إذا افترضنا[188]أنّه يجب أن يظل واضحاً أنّ الفلسفة تحتلّ الموقف الفريد لكونها لا يمكن أن توجد إلاّ رفقة الشروط الأربعة الأخرى، التي يمكنها، هي، أن توجد بنفسها.

---

185 spiritualisation courtoise -. يُسمّى أيضا "الحب النبيل" أو "الحب البلاطي" أو "الحب الفروسي" (amour courtois) في القرون الوسطى الأوروبية. وهو مفهوم أدبي شائع منذ القرن الحادي عشر ينقل الحب من الرغبة الجنسية إلى التجاذب الروحي.

186 - constituante

187 - libertine

188 - si même

II

«تموضع»

عندما أقدمت، منذ ثلاثين عاما، كما نفعل في السياسة برفع شعار ما، على نشر المعادلة القائلة «الأنطولوجيا، هي الرياضيات»، لم أكن أشكّ في نجاحها، لكنّني لم أكن أستبق بشكل صحيح مساوئها. إذْ أنّه إجمالا، هذه المعادلة لها مزية كونها لافتة للنظر ولكن لها عيب كونها تقريبية. إنّ هذه المعادلة بوضعها، على نحو هوويّ[189] وفظّ بوجه ما، مفهوما فلسفيا نموذجيًا، مثل مفهوم الأنطولوجيا، تحت تصرّف علم جزئيّ، مثل الرياضيات، هي لا تضع كفايةً في الحسبان ذلك الطابع المركّب للعلاقات بين الفلسفة وشروطها. ولذلك سوف أستأنف بعض القول حول العلاقة بين الرياضيات والفلسفة انطلاقا من ملاحظاتي التمهيدية.

لننطلق من أوّل المسارات الثلاثة التي عرّفتها في عنصري الأوّل، نعني التاريخ العالمي لرباعيّة الشروط. ولنسأل: كيف أمكن لهذه الشروط الأربعة كما توفّرت لي، في فرنسا، منذ حوالي خمسين عاما، في الثلث الأخير من القرن العشرين، أن تصبح شروطا فاعلة[190]

189 - identitaire

- opératoires190

في الحقل الفلسفي؟ أيّ اختراعات، وأيّ إبداعات، وأيّ مشاكل جلبت عندئذ انتباهي؟

1. في صيرورة الرياضيات علينا أن نذكر عمل بول كوهين[191]، الذي استطاع، من خلال نظرية 'الإجبار'[192] ومفهوم المجموعة النوعية[193]، أن يعيد صياغة نظرية المجموعات، وذلك حتى بالنسبة إلى الاختراعات الفذّة التي قام بها غودل[194] في الثلاثينات والأربعينات. وعلينا أن نذكر أيضا الطفرة الحقيقية التي حققتها نظرية الفئات[195]، التي حاولت أن تعوّض في الحقل الرياضي مفهوم الموضوع بمفهوم العلاقة.

2. في السياسة، نحن لدينا الحصيلة المتفاوتة للحركات

---

191 Paul Cohen -. عالم رياضيات أمريكي (1934-2007).

192. *forcing* - هي تقنية في المنطق الرياضي، اخترعها بول كوهين، من أجل إثبات نتائج الاتّساق والاستقلال في نظرية المجموعات. وهي تقنية تمكّن من بناء تمديدات للنماذج، أي من الانتقال إلى نماذج يكون نموذج انطلاقها نموذجا داخليّا.- وحسب علماء الرياضيات، فإنّ المبدأ العام لمنهج الإجبار هو أن نضيف مجموعة جديدة G لها خصائص منصوص عليها سلفا إلى نموذج انطلاق M، ومن أجل ذلك، أن ننظّم في مجموعة مرتّبة من M مقاطع إعلام حول المجموعة G قيد البناء. راجع:

- Patrick Dehornoy, « La méthode du forcing », dans *Logique et théorie des ensembles, Notes de cours, FIMFA ENS*, 2006. chap. 11, p. 285.

193. *ensemble générique* - مجموعة ليس لها من خاصيات أخرى غير تلك المحدّدة في مجموعة الشروط.

194 Kurt Gödel -(1906-1978). عالم نمساوي في المنطق والرياضيات. اشتهر بنظرية عن "مبرهنات عدم الاكتمال" التي نشرها سنة 1931.

195 .*théorie des catégories* -نظرية الفئات هي علم حديث من علوم الرياضيات وتعتبر فرعاً من الجبر. وبالعربية تُقال أيضا "نظرية الأصناف"، وهي تدرس البنى الرياضية وعلاقاتها. والفئة بنية جبرية متعددة الوجوه، تسمح بالربط والمقارنة بين مجموعة من "الموضوعات" الرياضية التي بينها "تشاكل".

الجماهيرية الواسطة النطاق التي وجّهت الشباب الجامعي والطبقة العمالية، في العالم بأسره تقريبا، إبّان الستينات والسبعينات- خصوصا مايو 1968 في فرنسا والثورة الثقافية البروليتارية الكبرى في الصين-، ربّ حصيلة ساد فيها بالنهاية الفشل العالمي لتلك الحركات، وهو فشل رافق ووجّه إفلاس الدول الاشتراكية، بما في ذلك روسيا والصين، كما أيضا العبر والدروس التي يجب على الشيوعيين أن يستخلصوها من هذا الإفلاس.

3. أمّا في الفنون فإنّ الجديد الأكثر تماسكا واستمرارا يمكن رصده في الفنون التشكيلية، من خلال عروض الأداء[196]، التي تجعل من جسم الفنّان عنصرا حاسما في عمله الفني، والتنصيبات[197]، التي تسجّل البعد المؤقت والمحلّي لطرق هيكلة المكان. وفي الحالتين يتعلق الأمر بجعل كلّ ترتيب استطيقي أمرا مؤقتاً، وتنسيب العمل الفني في الزمان والمكان، وأخيرا وضع حدّ للفكرة التي تنصّ على أنّ هذا العمل الفني له قيمة موضوعية وأبدية.

4. وأمّا في الحبّ فعلينا أن نذكر الحرية الاجتماعية الجديدة في مجال الجنسانية، وأزمة السلطات العائلية، وتحرّر النساء، وتقنين أساليب منع الحمل، وتنمية رؤية احتفالية بالوجود، وتأكيد استقلالية[198] الرغبة البسيطة بوصفها حقّا مطالَباً به: كلّ ذلك

---

196. les *performances*- نشاطات فنية حدثية ومشهدية مباشرة في الشوارع.

197 - les *installations*

198 - *l'autonomisation*

يذهب نحو إضعاف وتوهين[199] رابط الحبّ، بل حتى- مع «مواقع المواعدة»- نحو ضرب من الحساب التجاري بشأن قيمته وتنفيذه المحتمل. ومع ذلك فإنّنا نرى اشتغالا من نوع آخر للتحوير الذي أجراه لاكان على وجهة نظر التحليل النفسي حول الحب، من خلال المعادلة الشهيرة: «الكينونة، هي الحبّ الذي يبادرها عند اللقاء»[200]، والتي تجعل من الحبّ الموضع الممكن لضرب من أنطولوجيا الذات.

ومتى نظرنا إليها في تفاصيلها فإنّ هذه المواد الشرطية[201]هي تؤدّي بشكل طبيعي، في نظام ما يمثل لنا بوصفه «فلسفة»، إلى صنفين من النتائج. من جهة، نحن نجد نسبانيّة ثقافيّة لم تعد تترك من مكان لمفهوم الحقيقة الكونية، منظورا إليها على أنّها امبراطورية وخيالية، وتستحسن تكثّر اللغات والعادات، البرقشة[202] الكوكبية، وكذلك الهويات المتعدّدة الأشكال، على أنّها أفضل من البناءات الكبرى التي لها ادّعاء عالمي. ومن جهة، تطوّرت مذاهب تصرّح بتفوّق الأفعال على التصوّرات، والحركة المحضة على التنظيم، والحدس على الفكرة، والحياة على البنى، والمقاربة المحلية على القيمة العالمية، والكثرات المركّبة على الثنائية

---

199 - précarisation

200 - الفقرة الكاملة على لسان جاك لاكان هي:

« L'être comme tel, c'est l'amour qui vient à y aborder dans la rencontre. L'abord de l'être par l'amour, n'est-ce pas là que surgit ce qui fait de l'être ce qui ne se soutient que de se rater ? », J. Lacan, *Encore*, Seuil, 1975, p. 133.

201. conditionnants - "شارطة" أو تؤدي دور الشروط.

202 - bariolage

الجدلية، والإثبات على السلبية، وبعبارة واحدة، مذاهب تعود، على الضدّ من أفلاطون وديكارت وهيغل، إلى الرواقيين وهيوم ونيتشه، وهو ما أنجزه دولوز على الوجه الأكمل.

ومع ذلك فإنّه انطلاقا من نفس هذه الموادّ «المتموضعة»[203] إنّما قادتني رغبتي الفلسفية بالمعنى الدقيق إلى استبصار مهمّة جوهرية خاصة، وذلك ضدّ النزعتين المهيمنتين طبعاً وعلى كل الحال المتواطئتين على نحو واسع، ألا وهي أن أعيد بناء خطاب تأمّلي قادر على أن ينظّم تنظيما جديدا تلك المسائل التي كانت التيارات السائدة تستبعدها من صيرورتها، ونعني بالتحديد مسألة الكينونة، ومسألة الحقيقة ومسألة الذات. وبما أنّنا من الأنطولوجيا انطلقنا، فلنبدأ بها إذن.

---

203 'en situation' -'. تعبير جاهز اقتبسه باديو من كلام سارتر عن الحرية: أن أكون حرّا لا يعني أنّني سوف أفعل ما أريد، وذلك لأنّني سوف أمارس حريتي في إطار معطى سلفا. أنا لم أختر جسمي ولا الموضع الاجتماعي حيث ولدت، وهذه الأشياء (بما في ذلك إمكانية موتي) هي ترسم "الوضعية" المفروضة سلفا التي تنخرط فيها حريتي، وتحدّد الشروط حيث سيكون عليّ أن أمارس اختياراتي. لكنّ الوضعية ليس لها معنى في ذاتها بل الوعي هو الذي يمنحها المعنى الذي يقوم باختياره. يقول سارتر شارحا معنى "الالتزام"- :" إنّ الكاتب هو متموضع (en situation) في عصره: كل كلمة لها أصداؤها. ولكن كل سكوت أيضا." ولذلك هو ما فتئ يؤكّد قائلا:" ليس ثمّة حرية إلاّ متموضعة، وليس ثمّة وضعيّة إلاّ الحرية". وهذا معنى أنّنا محكوم علينا بأن نكون أحرارا.

III
أنطولوجيات

إذا ما نزّلت عملي على فكر الكينونة بما هي كينونة في سياق تاريخ هذه المسألة، فإنّني أرى أنّه يمكن أن نميّز على الأقلّ بين ستّ إمكانيات حول ما كان يسمّى في نهاية الأمر «أنطولوجيا».

بدايةً هناك موقفان هما في النهاية سالبان :

1. أنّ مفهوم الكينونة هو فارغ، ليس له أيّة دلالة. وهي وجهة النظر السائدة اليوم، للأسباب التي ذكرتها آنفا. وذلك كان دوما الموقف الريبي؛ وهو الموقف الوضعي أيضا، كما نرى ذلك لدى أوغيست كونت؛ وهو الموقف الصريح للإحيائيين[204]؛ وهو كذلك موقف فيتغنشتاين وكل التيّار التحليلي الأمريكي. إنّ لفظة «كينونة»، بالنسبة إلى كلّ هؤلاء المفكّرين، هي في واقع الأمر صيغة اسميّة[205] غير مشروعة لفعل «كان هذا أو ذاك»، صيغة اسمية من شأنها أن تنتج لا-معنى بحتاً.

2. أنّ مفهوم الكينونة له معنى، وأنّ له قيمة موجبة. إلاّ أنّنا لا

---

204 - vitalistes

substantivisation.205 - صيغة مصدريّة.

نستطيع أن نحصل على معرفة فعليّة بمضمونه. إنّ موقع «الشيء في ذاته» هو ما وراء ملكاتنا الإدراكية. وهو كما نعرف موقف كانط، ولكن في النهاية هو الموقف «التاريخاني»[206] لهيدغر: إنّ العدميّة المعاصرة، مقرونة بالسيادة العنيفة للتقنية، هي جعلتنا ليس فقط (كما فعلت الميتافيزيقا منذ أفلاطون) ننسى المعنى الحقيقي للكينونة، ومصيرها، بل جعلتنا ننسى هذا النسيان نفسه. نحن أصبحنا إذن غرباء تماما ليس فقط عن معنى الكينونة، بل حتى عن السؤال عن هذا المعنى، الذي هو مع ذلك يشكّلنا تاريخانيّا.

ثمّ لدينا أربعة مواقف موجبة:

هي تصرّح كلّها بأنّ لفظة «كينونة» لها معنى واقعي وأنّه يمكننا أن نحصل على معرفة حقيقية، مؤسّسة، عن هذا المعنى. لكنّ هذا التصريح الأوّل سوف يتوزّع لاحقا إلى توجّهات متميّزة بشكل جوهري، وحتى متعارضة جذريّا:

1. إنّ الموقف الثالث يفتح الطريق نحو أشكال مختلفة من النزعة التوحيدية[207]: أنّ الكينونة تهب نفسها، بطريقة صريحة ومركّزة، تحت شكل "الواحد"، "الواحد" الكبير، أو "الواحد" بوصفه لامتناهياً. وهذا هو بشكل واسع موقف الميتافيزيقا الكلاسيكية، الذي لم يخطئ هيدغر في تعريفه على أنّه «تفتيش

206 - « historiale »

207 - monothéisme

الكينونة بواسطة 'الواحد' »[208]. وفي الواقع فإنّ هذا هو بعدُ موقف أرسطو، الذي كان يرى أنّ الكينونة هي مكشوف عنها بوصفها «فعلا محضا» ضمن التعالي الخاص بإله ما[209]. أمّا السبيل إلى وهْب[210] معنى الكينونة فهو يأخذ عنده الشكل الفلسفي، الذي سيكون مهيمنا لأمد طويل، لإقامة الدليل على وجود 'واحد'-الكينونة[211] بما هو كذلك. إلاّ أنّه سوف يكون هناك أيضا التيّار الصوفي، الذي يعتبر أنّ الولوج إلى تعالي الكينونة هو تجربة حيّة وليس دليلا، تجربة يكون سردُها شعريّا وليس منطقيّا-رياضيّا. وهذا التيّار يندرج تحت الشرط الفنّي، كما نرى ذلك على سبيل المثال لدى مالبرانش. ولكن في الحالتين، إنّ الفكر-

---

208.arraisonnement - في الواقع هذه ترجمة فرنسية لمصطلح هيدغر "das Gestell" من اقتراح مترجم فرنسي هو أندري بريو عند ترجمته لكتاب "محاولات ومحاضرات". راجع:

- M. Heidegger, *Essais et Conférences*. Traduit de l'allemand par André Préau (Paris : Editions Gallimard, 1958), p. 26. Sqq.

وفي أصله يعني اللفظ الفرنسي عملية تفتيش السفن وإحصاء ما تحمله على متنها وحصره وحسابه وتصنيفه بشكل إلزامي. لكنّ اللفظ الألماني "das Gestell"(الذي يعني في الأصل مجرّد "جهاز" مفيد مثل رفّ لوضع الكتب) هو إشارة من هيدغر إلى كل معاني الأفعال المكوّنة من الفعل/ الجذر الألماني "stellen" (وضع، طرح، أقام، فرض، ضبط، صنع، عرض، ...) الذي يستجمعها كما يلي: إنّ التقنية الحديثة ظاهرة لم يعرفها القدماء، وهي تعني ذلك الاستدعاء الاستفزازي للطبيعة بواسطة الأسباب، والذي يجمّع الإنسان حول مهمّة أن يضع ما ينكشف له من حقيقة الكائن بوصفه مخزونا محسوبا، لكنّه سوف يكتشف في النهاية أنّه لا يسيطر على ماهية التقنية لأنّ نمط الكشف عن كينونة الكائن بواسطة التقنية ليس موقف "تقنيا" بل نابع من ميتافيزيقا غير مفكّر فيها (ما يسميه هيدغر "المشروع الرياضي عن الطبيعة") لكنّه هيمنت على الكوكب ولا أحد يمكنه إيقافها.

209 - un Dieu

210- donation

211 - l'Un-de-l'être

الحياة[212] لا يلج إلى الكينونة إلاّ في شكل صعود نحو 'الواحد'-اللامتناهي، الشكل الحديث من 'الواحد'-الفعل-المحض لدى أرسطو.

2. أمّا في التوجّه الرابع، فإنّ الكينونة تهب نفسها، ليس بوصفها تعالي 'الواحد'-الله[213]، تعالياً عقليّا أو وجديّا[214]، بل بوصفها كلّية ذاتها، مدمجة تعبيرات متكثّرة عن نفسها، كلّها محايثة لواحدّيّتها الخاصة. وأمّا من أطلق هذا التوجّه فهو بارمنيدس، الذي من لاوجود ما لا يكون[215] هو قد استنتج المطلقيّة-الواحدة للكينونة، والتي تكون كل الموجودات الظاهرة بمثابة هيئات غير واقعية منها. ومن البديهي أنّ الذروة التأمّلية لهذه الرؤية قد تحقّقت في نسق سبينوزا، حيث يبرهن على واحديّة 'الجوهر' (أو 'الطبيعة')، الذي يغدق في داخل ذاته أحوالا متكثّرة تتفرّع كلّ كينونتها من 'الواحد' الجوهري. وقد اقترح هيغل صيغة ديناميكية عن التوجّه المحايث: أنّ الكينونة، من حيث هي مطلقة، هي مطابقة لصيرورتها الخاصة المتعدّدة الأشكال. إنّ الكينونة هي الصيرورة الجدليّة لذاتها، و'المعرفة' المطلقة من شأنها أن تقوم باستعادة دائرية جامعة لهذه الصيرورة.

3. لا تكون الكينونة، في هذا التوجّه الخامس، معطاة بوصفها

---

212 - la pensée-vie

213 - l'Un-Dieu

214 - extatique

215 - l'inexistence du non-être

قابلة للتفكير فيها إلاّ بالاستغناء عن كلّ ضرب من تعالي 'الواحد'، كما عن كلّ إحصاء كلّي[216] موحِّد. إنّ الكينونة هي، فعلاً، محضُ تشتّتٍ متكثّر، على أساس من الفراغ. وبعبارة أخرى: 'الواحد' (الفراغ) هو في جانب اللاّ-كينونة، إلاّ أنّ الكينونة هي انتشار ذريّ لذاتها. وهذا هو، منذ ديمقريطس، التوجّه الذي يمكن أن نقول عنه هو ذو نزعة مادّية، وذلك من جهة كونه يستغني عن كلّ معنى عام للكينونة، لفائدة مادّيةِ الذرّات وتركيباتها داخل الفراغ. وهو مذهب انتسب إليه أبقور ولوكريتس.

4. وأخيرا، يصرّح التوجّه السادس بأنّ الفكر الحقيقي للكينونة هو لا يكمن لا في 'الواحد' المفارق ولا في 'الواحد' المحايث، ولا في التشتّت الذرّي، وذلك لأنّ الكينونة ليس لها من كينونة أخرى سوى العلاقة والحركات التي تحوّل وتربط العلاقات فيما بينها. وبعبارة أخرى إنّ الكينونة تتألّف من علاقات بين العلاقات. وهذا هو موقف هرقليطس، وعلى مسافة أقرب إلينا، هو موقف نيتشه أو برغسون أو دولوز. وهو موقف تغذّيه اليوم رياضيات الفئات. إنّ نظرية الفئات[217]، على الخصوص، هي تقترح فكرا تخطيطيّا[218] عن الكينونة بوصفها 'علاقة' العلاقات بين العلاقات. ذلك هو التوجّه الذي يلخّص المفهوم الأساسي

---

216 - totalisation

217. la théorie des catégories - نظرية الفئات هي علم حديث من علوم الرياضيات وتعتبر فرعاً من الجبر

218 - diagrammatique

للمدلال[219]، وتنظيمه النسقي في حزم موجية[220].

إنّه بالنظر إلى هذا التراث الفلسفي المتشعّب فيما يخصّ ماذا يمكن أن تكون أنطولوجيا ما، إنّما كان عليّ، وأنا مسلّح برؤيتي عن الحالة المعاصرة للشروط، أن أختار توجّهي الخاص. طبعاً، «الاختيار» هنا ما هو إلاّ استعارة: فإنّ التوجّه يفرض نفسه على ذات-الفيلسوف أكثر ممّا هو شيء يختاره بكلّ هدوء من بين تلك الإمكانيات الستّ. وقد فرض نفسه بسبب قناعتي، المتأتّية من السياسة أكثر منها من الرياضيات، والقاضية بأنّه كان ينبغي أن أقترح أنطولوجيا «مادّية»، أعني غريبة عن كلّ ضرب من التعالي، ومع ذلك تكون مستغنية عن مفهوم «المادة» غير المتين، والذي لا يشير أبدا إلاّ إلى 'الواحد' الخفيّ- والذي هو في النهاية غير قابل للتفكير فيه- وراء الكثرة البديهية لما يكون. وإنّه عندئذ، كما فعل ذلك ماركس الشاب من قبل، إنّما انعطفت نحو التوجّه الخامس: نعني إلى التصريح بأنّ الكينونة ليست سوى كثرة محضة، بلا-واحد[221] ودون صفة مخصوصة، من نوع «المادة» أو «الروح».

إنّ ما هو أساسي هنا هو أنّه إنّما فقط من داخل حركة الفكر هذه أنا رجعت نحو الشرط الرياضي، من أجل البحث عمّا إذا كانت توجد هيكلةٌ، صارمة بقدر الإمكان، لقراري التأمّلي. وقد عثرت

219.foncteur - مصطلح رياضي من نحت الفيلسوف المنطقي رودولف كارناب، أحدثه سنة 1937. هو ما يجري بين الفئات من علاقات.

220.faisceaux - مصطلح في رياضيات الفئات. الحزمة هي أداة لمتابعة البيانات المعرفة محليًا بطريقة نظامية ملحقة بمجموعات مفتوحة لفضاء طوبولوجي.

221 - sans-un

عليها في نظرية المجموعات، وذلك لأنّني تأوّلت هذه النظرية، خصوصا في بنائها الأكسيومي من نمط «ZFC / زد إف سي»[222]، بوصفها لا تعدو أن تكون سوى الدراسة النسقية لكلّ الأشكال الممكنة للكثرات، بلا-واحد ولا كيف خاص. فرجعت عندئذ إلى الفلسفة، مصحوبا بتأسيس صوريّ ممكن لقراري الأنطولوجي الأوّلي.

نحن لدينا إذن ضرب من المسلك الدائري، يشمل تاريخ الفلسفة فيما يخصّ المسألة الانطولوجية، ثمّ كينونتي بوصفي ذاتًا-في-حالة-فلسفة[223]، والوضع الراهن للشرط الرياضي، ومرة ثانية كينونتي-كفيلسوف[224]، والتي سوف تندمج في تاريخ الفلسفة فيما يخص المسألة الانطولوجية. هذه الصبغة الدائرية يمكن أن تُقال أيضا على هذا النحو: أوّلا، حالةُ الممكنات الأنطولوجية؛ ثمّ، اتّخاذ قرار فلسفي (من طرفي أنا) في علاقة مع هذه الممكنات؛ ثمّ، حركة ارتدادية نحو الشرط الرياضي؛ ثمّ، قرار فلسفي-رياضي بالعثور فيه على شكل مطابق للقرار الأنطولوجي؛ ثم، استثمار لهذا القرار الثاني في تخريج الأوّل، بواسطة الصوْرنة الرياضية لمفهوم المتكثّر بلا-واحد وتنويعاته؛ ثمّ، الإدماج في تاريخ الفلسفة لقضيّة أنطولوجية يُفترض أنّها جديدة (كتاب الكينونة والحدث .(

222. ZFC - مختصر يشير إلى نظرية مجموعات " زبر ميليو-فرينكل مع بديهية الاختيار" .(Théorie de Zermelo-Fraenkel avec axiome du choix)

223 - mon être de sujet-en-philosophie

224 - mon être-philosophe

بلا ريب إنّه من المستحيل، داخل هذه الحركة الدائرية، أن نفحص عن كلّ من استعمالي للرياضيات وقراري الفلسفي، بشكل منفصل. ولكن من المستحيل أيضا بنفس القدر أن نستنتج المعادلة القائلة: «الأنطولوجيا = الرياضيات». وذلك لأنّ منطوق القرار البدئيّ، نعني «الكينونة هي كثرة بلا-واحد»، هو ليس منطوقا رياضيا بأيّ وجه. والالتفاف عبر النظرية الحديثة للمجموعات هو لا يسوغ بوصفه دليلا على صلاحية هذا المنطوق البدئي. إنّ التحالف الذي تمّ بين الرياضيات والفلسفة هو ليس قويّا إلاّ عندما نلاحظ نتائجه. وإنّه في طور بعيد كفاية من هذه النتائج إنّما يمكن للمرء فعلاً أن يقدّر مدى هذا التحالف. ففي الرياضيات، ينبغي أن نذهب على الأقلّ إلى مستوى مبرهنات كوهين فيما يخص المجموعات النوعية الصغرى. أمّا في الفلسفة، فإنّ العمق التأمّلي لمشروعي لن يُسبر غوره إلاّ ضمن جدليّة الكينونة والحدث، وهو ما يعني في واقع الأمر: بين التعيين الأكسيومي والنوعيّة[225]، أو أيضا، بين المتكثّرات المفرَّدة بواسطة خواصّ دقيقة، وبين المتكثّرات المكوْنَنة بواسطة طرحها من كل هذه الخواصّ.

225 - généricité

IV
الكينونة والحدث

هذه الديباجة الطويلة من شأنها أن تسمح لي بأن أعود، تحت شروط جديدة، إلى سؤال مركزي، لا يزال إلى اليوم موضع جدل كبير، ونقد كثير، ألا وهو: ما هي في نهاية المطاف الوظيفة الدقيقة لنظرية المجموعات في الخطاب الفلسفي الذي يخصّني؟

يمكن للمرء أن يجيب عن هذا السؤال على النحو التالي. إنّ النسق الرياضي «ZFC» هو نسق يقترح على الفيلسوف معرفة علمية واضحة وصارمة بكلّ الأشكال الممكنة للكثرة المحضة (بلا-واحد وبلا محمول امبريقي من قبيل «المادة»، «الروح»، «الذرات»، «المدّ»، الخ.). وهذه الأشكال هي معرّفة حصريّا بواسطة عناصر مجهولة (بواسطة «مجموعات») دون اعتبار أي شيء آخر، بما أنّ عناصر مجموعة ما هي أيضا مجموعات. ليس ثمّة من تعريف لما تكونه مجموعة ما، وهو أمر متسّق مع وظيفة المجموعات التي تتمثل في أن تكون أشكالا محضة من الكينونة، غير مؤلّفة من أيّ شيء آخر سوى من أشكال أخرى. إنّ «منح» الأشكال هو يتمّ فقط عبر مسلّمات بديهية تنصّ على بعض الخصائص العلائقية،

التي هي ضرورية من أجل أن نحدّد ماذا يكون هذا النوع من الشكل. وإنّ العلاقة الأساسية، التي تسمّى «انتماء»[226] ويُشار إليها بواسطة ∈، هي تُستخدم، مثلا عند كتابة $x \in y$، من أجل أن نسجّل أنّ المجموعة x هي عنصر من المجموعة y. إنّ العلاقة ∈ يمكن أن يُنظر إليها بوصفها فريدة[227]: كل علاقة أخرى ضمن «ZFC» يجب بالفعل أن تُعرَّف انطلاقا منها، في السياق الصوري للمنطق الكلاسيكي. وفي النهاية فإنّ الأكسيوميّة من شأنها أن تضبط خصائص العلاقة ∈ ضمن سياق منطقي معيّن وأن تسمح انطلاقا من هناك بأن تعرّف كلّ الضروب الأخرى من خصائص الأشكال المجموعاتية[228] للمتكثّر المحض، من نوع «أن يكون متعدّيا»، «أن يكون غير متناه»، «أن يكون جيّد التأسيس»، «أن يكون عددا ترتيبيّا»، «أن يكون مجموعة الأجزاء ضمن مجموعة أخرى»، «أن يكون دالّة[229]»، «أن يكون نوعيّا»، «أن يكون عددا أصليا لا يمكن إدراكه»، الخ. كل هذه الخصائص من شأنها أن تمنح الفيلسوف الوسائل الكفيلة بأن يتحرّك مفهوميّا، بمرونة كبيرة، في نطاق ما لدينا من الموارد الخاصة بالكينونة بما هي كينونة كما تمّ تنشيطها في حلبة الفلسفة بواسطة المثير الرياضي.

سوف يسأل المرء لماذا يكون من الضروري أنّ هذا الاستكشاف التأمّلي للموارد الأنطولوجية هو يتحرّك- كما سبق أن قال ذلك

226 - « appartenance »

227 - unique

228 - ensemblistes

229 - fonction

أرسطو في مقالة الجيم(230) من كتاب ما بعد الطبيعة- في سياق المنطق الكلاسيكي، وهو سياق هو في جوهره محدَّد بواسطة مبدأ عدم التناقض (لا يمكن للمرء أن يثبت في نفس الوقت القضية p والقضية non-p) وبواسطة مبدأ الثالث المرفوع (بما أنّ هناك قضية p جيّدة التكوين، أو أنّ p هي صحيحة أو أنّه من الصحيح أنّ non-p، فإنّه ليس ثمّة موقف ثالث). ويتمثّل الجواب الفلسفي في هذا: أنّ أغلب قضايا الأنطولوجيا هي تستوجب، كما قال ذلك بارمنيدس بعظمة خاصة، أن نمرّ عبر استدلال الخلف(231). إنّ بارمنيدس هو بالفعل قد بدأ مسيرته التأمّلية بإثبات أنّه من المستحيل أن نبيّن مباشرة أنّ الكينونة وحدها تكون(232)، ولكن يمكن أن نوطّد هذه القضية بأن نبرهن أنّ اللاّكينونة لا يكون(233). وفي مدرسته، يلاحظ المرء في غالب الأحيان، ضمن نظرية المجموعات، أنّه لا يمكن أن نبرهن بشكل مباشر على وجود هذا الشكل أو ذاك من المتكثّر المحض. إذ أنّ أشكالا عديدة لا يمكن أن تحصل على دليل على وجودها يكون بنائيّا وإن أمكن حدسيّاً. ولكن في المقابل، يمكن للمرء أن يبلغ إلى نتائج من هذا النوع: «إذا ما نفيت وجود هذا الشكل من المتكثّر، فإنّ ذلك يقتضي أنّه يجب عليّ أيضا أن أنفي صلاحية قضيّة كنت قد

---

230 - le livre Gamma

231.raisonnement par l'absurde - ويسمّى أيضا "apagogie". هو أن نثبت حقيقة ما، ليس بالبرهنة المباشرة وفق طبيعة نفس الأمر، بل على نحو غير مباشر، بأن نبيّن أنّ القضية المضادة هي محال. أن نستنتج من خطأ الأولى صحّة الثانية.

232 - seul l'être est

233 - le non-être n'est pas

برهنت سابقا على أنّها صحيحة.» إنّ استدلال الخلف هو يسمح عندئذ بأن أستنتج أنّ الشكل المعتبر من المتكثّر هو موجود. يمكننا- يجب علينا- أيضا أن نقبل بقاعدة تسامح قصوى، بإمكاننا أن نصوغها كالتالي:« إذا كان هذا الشكل من المتكثّر، مثلا نمط معيّن من الكثرة غير المتناهية، يمكن أن يُعرَّف تعريفا واضحاً في نطاق اللغة الصورية، طالما أنّني لا أملك أيّ دليل على نفي وجودها، فإنّني أستطيع- في الواقع، يجب عليّ- أن أقبل هذا الوجود.» إنّ مدار المسألة برمّتها هو أنّ العلاقة الأساسية للانتماء، لنقل ∈، هي موسومة أنطولوجياً بميسم المنطق الكلاسيكي. وبالفعل، بما أنّ ثمّة مجموعة x ومجموعة y، فإمّا أنّ x ∈ y، أو أنّ (non-(x ∈ y. ليس ثمّة من فرضية ثالثة، وبالتالي فنحن تحت قانون الثالث المرفوع، الخاصية المميزة للمنطق الكلاسيكي. إنّ منطوقي التأمّلي سوف يكون إذن: إنّ الأنطولوجيا هي كلاسيكية.

والآن فإنّه يجب عليّ أيضا أن أبيّن أنّ بديهيات النظرية الكلاسيكية للمجموعات، نظرية ZFC، بإمكانها أن تستفيد من مشروعيّة فلسفية. وهو ما فعلته، على ما أعتقد بضمير حيّ، بالنسبة إلى جملة بديهيات المنظومة ZFC. أنا سوف آخذ هنا ثلاثة أمثلة فقط، تتعلق بالبديهيات المعترض عليها أكثر من غيرها، بما في ذلك من قبل بعض الفلاسفة.

المثال الأوّل. لأسباب أنطولوجية على وجه التخصيص، أنا

أسوّغ «بديهية الاختيار»[234] المخيفة، المضادة للحدس، التي يُشكّك فيها غالب الأحيان، والتي هي واحدة من السمات المميّزة لمنظومة «زد إف سي» (ZFC). تقول هذه البديهية أنّه، بما أنّ هناك مجموعة من المجموعات- لنذكّر بأنّ هذا هو حال كل مجموعة- فإنّه يوجد دوما دالّة تسمح لي بأن أكشف عنصرا واحدا ووحيدا من كل واحدة من هذه المجموعات، وهذا بدون استثناء. وبعبارة أخرى، بما أنّ هناك مجموعة A، مع عناصرها , x1 , x2 xn , xn...x3 + 1...أ، فإنّه توجد دالّة F، تسمّى دالّة الاختيار، هي «تستخرج» من كل واحد من العناصر ,x1 , x2 , x3...xn 1+xn...، عنصرا واحدا ووحيدا من هذا العنصر. نحن لدينا عموما F(A) بحيث أنّه بالنسبة إلى كل xn من A، نحن لدينا yn ∈ F(A)، بحيث أنّ yn هذا هو العنصر الوحيد من F(A) الذي من شأنه أن يكون عنصرا من xn. إنّ الدالّة F هي «تختار» عنصرا واحدا من كلّ واحد من عناصر A. وذلك على نحو بحيث أنّ F(A) هي مثل مجلس وطني من النوّاب للعناصر من A، نائباً عن كل عنصر، وحيث تكون F بوجه ما هي الطريقة[235] الانتخابية لتعيين هؤلاء النوّاب.

234. axiome du choix » - مصطلح رياضي، يشير إلى بديهة أو مسلّمة في نظرية المجموعات، تتمثّل في "إثبات إمكانية بناء مجموعات ما عبر تكرار فعل اختيار معيّن، حتى ولو لم يكن ذلك الفعل محدّدا بشكل صريح، وذلك لمرّات لا نهاية لها". وقد تمّت صياغته لأوّل مرة سنة 1904 من طرف عالم الرياضيات الألماني إرنست زيرميلو(1871-1953).

235 - procédure

إنّ بديهية الاختيار لا تطرح مشكلا انتخابيا وذلك طالما نحن نتناول مجموعات متناهية. ولكن لو نظرنا من زاوية غير متناهية، كيف نعرّف دالّة هي تربط نائباً بكل عنصر من لانهاية عناصر المجموعة الأولية؟ في غالب الأحيان، نحن لا نستطيع أن نقيم الدليل على وجود طريقة محدّدة جيّدا قادرة على أن تستخرج من مجموعة غير متناهية هذا النوع من لانهاية النوّاب. ولقد تمّ التشكيك في بديهية الاختيار لأنّها تثبت أو تصرّح بوجود طريقة لا نتوصّل إلى بنائها. وفي الواقع، فإنّنا نرى، في حالة نظرية المجموعات، أنّ بديهية الاختيار هي تصرّح بوجود لامتناه مخصوص، هو نتيجة الاختيار المتزامن لعنصر من كلّ واحد من العناصر، في عدد لامتناه، من المجموعة الأولية. لكنّ وجود هذه المجموعة لا يمكن، عموما، إقامة الدليل عليه أو بناؤه، ووجودها ليس مضمونا عندئذ، عبر بديهية الاختيار، إلاّ بوصفه مبدأ قبليّا.

ومع ذلك أنا أقرّ بهذه البديهية لثلاثة أسباب فلسفية.

أمّا السبب الأوّل فيمكن أن أسمّيه مبدأ الحد الأقصى[236]: تنصّ الأنطولوجيا المادية على أنّ كلّ شكل من المتكثّر معرّف بوضوح يجب أن يُقبل بوصفه يمكن أن يكون واقعيّا في عالم ما، إلاّ إذا قام الدليل على عكس ذلك. كلّ تقييد لوجود أشكال المتكثّر هو أنطولوجياً غير مقبول، إذا كانت أسبابه تتعلق فقط بقدرة عقولنا المتناهية على بناء عناصره فعليّاً. سوف يعني ذلك السقوط في نزعة

236 - le principe de maximalité.

تجريبية نسبانيّة. إنّ عدم قدرتنا على بناء شكل ما للكائن المتكثّر لا يمكن أن يكون سببا وجيهاً لرفض وجوده. وفي غياب مثال مضادّ، فإنّ بديهية الاختيار يجب أن تُعتبر صالحة. هي تقدّم لنا كثرة محدّدة تحديدا واضحا بوصفها «ممثّلة» لكثرة أخرى، وهو أمر هام في حدّ ذاته، وقد تبيّن أنّه أمر ضروري عمليّا في التحليل الحديث.

أمّا السبب الثاني فهو منطقي. من خلال معادلة دياكونسكو[237] الجميلة، التي تعمل في سياق نظرية الفئات، تفرض بديهية الاختيار، كما نرغب في ذلك، أنّ السياق المنطقي هو كلاسيكي. وبالتالي فإنّ نفي بديهية الاختيار سوف يفتح إمكانية أن يكون المنطق غير كلاسيكي، وهو أمر أنطولوجياً غير مقبول.

وأمّا السبب الثالث فهو أقرب إلى ما بعد- الرياضيات: إنّ غودال قد أقام الدليل على أنّه إذا كانت نظرية ZF (من دون بديهية الاختيار) هي متّسقة (من دون تناقض داخلي)، فإنّ نظرية ZFC (مع بديهية الاختيار) هي متسقة بدورها. وبالتالي فإنّ قبول البديهية لا يُدخل بنفسه أيّ مجازفة خاصة.

ومن حيث هي مثال على مبدأ الحد الأقصى، وضمانة على النزعة المنطقية الكلاسيكية، ومطابقة لاتّساق السياق، فإنّ بديهية الاختيار هي مبدأ نفيس للأنطولوجية التأمّلية.

المثال الثاني .

---

237 - Radu Diaconescu

أنا أقبل، لسبب فلسفي كبير، ببديهيّة التأسيس. تقول هذه البديهية إنّ كلّ مجموعة هي تملك على الأقلّ عنصرا واحدا ليس له (أو عدة عناصر ليس لها) أيّ عنصر مشترك مع المجموعة الأولية[238]. وبالنسبة إلى الذين يجدون المعادلات أوضح من الخطاب، يمكننا بذلك أن نكتب بديهية التأسيس:

بالنسبة إلى كل مجموعة $x : \forall x$

يوجد على الأقل مجموعة $y : \exists y$

بحيث هي عنصر من المجموعة الأوّلية: $y \in x$

وبحيث إذا كان z هو عنصر في $y: \; z \in y$

فإنّ z ليس عنصرا في المجموعة الأوّلية: $z \notin x$

وبناءً على ذلك، بإمكانهم أن ترقّموا كل ذلك بطريقة قابلة للقراءة في معادلة واحدة، حيث تلاحظوا أنّها أقصر تماما من المنطوق نفسه في اللغة الأمّ:

$$(\forall x)\ (\exists y)\ [(y \in x) \text{ et } [(z \in y) \rightarrow (z \notin x)]]$$

إنّ الأهمّية الاستثنائية لهذه البديهية في الحقل الفلسفي- وقبل ذلك في شروط الحقيقة السياسية أو العشقية- إنّما تكمن في أنّها تصرّح بهذا الأمر: إنّ 'الآخر'[239] هو، على الصعيد الأنطولوجي، حاضر في كل هويّة. وبالفعل فإنّ كلّ شكل متكثّر هو يقبل في ذاته

238 - initial

239 - l'Autre

بعنصر يكون تركيبه الخاص، الكينونة المتكثّرة، غريبين عنه. يمكن للمرء أن يقول أيضا إنّ بديهية التأسيس تثبت محايثة السلبيّة: أنّ نقطة كينونة ما هي توجد في كلّ شكل متكثّر، هو ليس من ميدان هذا الشكل نفسه. وينتج عن ذلك، في فلسفتي عن الحقائق، أن لاشيء حقيقيّا يمكن أن يكون هوويّا بشكل مطلق. وهكذا فإنّ الكلّية[240] المحضة هي، على الصعيد الأنطولوجي، خاطئة دائما، وهو أمر له، من وجهة نظر سياسية، نتائج خارقة. إنّ العنصر z هو وضع الغيريّة الجذرية: ضدّ كلّ نزعة عنصريّة أو هوويّة[241]، على سبيل المثال، يكون الآخر دوماً محشورا في الهويّة. وبما أنّ الرياضيات ليست تخصّصا معياريّا، فإنّ الأنطولوجيا هي أيضا ليس لها هنا أيّة صفة معياريّة، هي تقول فقط: فيما يتعلق بالكينونة، الكينونة المحايدة، غير المعياريّة والمفكَّر فيها ضمن عموميّتها المطلقة، فإنّ الغيريّة حاضرة فيها على الدوام. أن نقول إنّ كلّ الفرنسيين هم فرنسيون هو إذن خاطئ أنطولوجيّا. يتعلق الأمر بخليط أصلي وغير قابل للاختزال، فلماذا إذن نرتدّ إلى الهوية؟ إنّ الأفق هو الكونيّة. وبعبارة أخرى، إنّ «الحقيقة» و«الكونية» لا تنفصلان.

ينتج عن بديهيّة التأسيس أنّه لا يمكن أبدا أن يكون لنا المنطوق الانعكاسي المحض $x \in x$. نحن نبرهن عليه دون مشقّة كبيرة. هذا يعني، فلسفيّا، أنّه لا يمكن لأيّ شكل متكثّر أن يكون عنصرا

240 - totalité

241 - identitarisme

من الشكل المتكثّر الذي هو عليه. وهو إجمالا أمر بديهي: إنّ الشكل، أنطولوجيّا، هو صراع ضدّ ما لا شكل له[242] بوصفه لا-كينونة، وهو لا يستطيع، في هذا الصراع، أن يقول نفسه بوصفه هو بعدُ نفسه بنفسه وفي نفسه. كذلك يمكننا أن نتأوّل الاستحالة المطلقة للمنطوق ($x \in x$) من جانب نظرية 'الذات'. وهذه الاستحالة سوف تُقال عندئذ على هذا النحو: إنّه لا توجد أيّة انعكاسيّة تكون تامّة. أو أيضا: كلّ كوجيطو هو جزئي. فكّروا هنا في فرويد وفي اللاوعي: أنتم لا تنتمون إلى أنفسهم بشكل كامل.

المثال الثالث. أنا أقبل، في النهاية، من دون أيّ قيد، ببديهيّة اللامتناهي، التي تصرّح بوجود مجموعة لامتناهية (وبمفعول البديهيات الأخرى، بوجود متوالية غير متناهية من أنماط اللانهاية). تقول هذه البديهية بأنّه توجد أشكال غير متناهية من المتكثّر، لكنّها لا تستطيع ذلك إلاّ بأنْ تعرّف بدقة مفهومًا ما عن اللامتناهي. وتوجد طرق عديدة لاقتراح تعريف من هذا النوع. وهي كلّها فعّالة وتتفادى المقاربات الفضفاضة وشبه الحدسية من نوع «اللامتناهي هو ما هو كبير جدًّا». والأكثر شيوعا من هذه التعريفات تتمثّل في تعريف عمليّة حول المجموعات، والإشارة إلى أنّ هذه العمليّة يمكن تكرارها دون أي نقطة توقّف.

وهكذا، لتكن[243] مجموعة x، أيًّا كانت بإطلاق، ولنفرض الموجوعة التي عنصرها الوحيد هو x، الذي يُسمّى النمط المفرد

---

242 - l'in-forme

243 - soit (في مصطلح الرياضيات).

الذي من شأن x، والذي نكتبه {x}. لاحظوا عرَضاً أنّ x هي بالضرورة مختلفة عن النمط المفرد {x}، وذلك للسبب التالي: إذا كان لدينا x} = x}، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ المجموعة {x} لا تخضع لبديهيّة التأسيس. وبالفعل فإنّه تبعاً لهذه البديهيّة، سوف يجب أن يكون ثمّة عنصر من النمط المفرد ليس له أيّ عنصر مشترك مع النمط المفرد نفسه. لكنّ العنصر الوحيد من النمط المفرد هو x. وبالتالي فإنّه سوف يجب أن يكون ثمّة عنصر من x هو ليس عنصرا من النمط المفرد. فإذا كان النمط المفرد يساوي x، فإنّنا ننتهي إلى الخلف الذي يقول بأنّه يوجد عنصر من x هو ليس عنصرا من x. وبما أنّنا نفترض بديهيّة التأسيس فإنّ لدينا دائما: { {x ≠ x.

تحت هذه الشروط، علينا أن نقرّ بوجود مجموعة Inf [244]بحيث، إذا كان لدينا x ∈ Inf، فإنّنا نحصل دائما أيضا على {x} ∈ Inf. ومن الواضح أنّنا بذلك، نفتح تكرارا بدون نقطة توقّف من الصنف: x}} ,{x}, {x}}...، التي هي «بتمامها» متضّمنة في Inf. وبالتالي سوف يكون من الملائم أنّ Inf هو شكل غير متناه من المتكثّر.

ثمّة خاصيّة أساسيّة تماما في المجموعات غير المتناهية ألا وهي أنّ جزءًا قطعيّا[245] من هذه المجموعات يمكن أن يكون كبيرا بقدر المجموعة نفسها. إنّ مسلّمة الرياضيات اليونانية التي تقول «إنّ الكلّ أكبر من الأجزاء» هي ليست صالحة بالنسبة إلى الأشكال غير المتناهية

Inf.244 - يشير هذا الرمز إلى ما يسمّى في حساب المجموعات "الحدّ السفلي" (borne inférieure).

245 - partie stricte

من المتكثّر. وفي الواقع فإنّه من اليسير جدّا، بناءً على المثال الأقرب للحدس عن المجموعة غير المتناهية، نعني مجموعة الأعداد الصحيحة الموجبة، أن نرى أعدادنا «الطبيعية» التي نعرفها منذ القدم، واحد، اثنان، ثلاثة، وهكذا دواليك، - أن نرى أنّ المسلّمة المزعومة «الكل أكبر من الأجزاء» هي خائطة في اللامتناهي، كما لاحظ ذلك غاليلي بكل قوة. وبالفعل، فإنّه توجد على سبيل المثال أعداد زوجية بنفس القدر الذي توجد به الأعداد بعامة. عليكم فقط أن تقابلوا كلّ عدد بضعفه. A 1 يقابل 2، و2 يقابله 4، وهكذا دواليك، بحيث أنّ المجموع غير المتناهي للأعداد الصحيحة، 1 2 3... n, n + 1...، يقابل بالضبط مجموع الأعداد الزوجية، 2 4 6... 2n, 2(n + 1). وهذا على الرغم من أنّ الأعداد الزوجية هي جزء قطعي من الأعداد الصحيحة. طيّب، هذا الجزء هو كبير بقدر الكلّ.

وفضلا عن ذلك، ثمّة سبب وجيه للقبول بمسلّمة اللامتناهي هو في تقديري الانخراط في دراسة أشكال المتكثّر الذي يتخطّى حدوسنا، التي هي محدودة عموما في المتناهي. هنا أيضا، وإجمالا، يجب أن يسوغ مبدأ الحدّ الأقصى: أنّ كلّ ما هو معرّف بشكل واضح، ومن دون تناقض، يجب أن نصرّح بوجوده، وذلك أنّ حدوسنا البسيطة ليس لها أي سبب لأن تكون مقياس الكينونة بما هي كينونة.

إلاّ أنّ الأنطولوجيا، المعرَّفة تحت شرط هذا القسم من الرياضيات الذي يدرس الأشكال المختلفة للمتكثّر المحض، هي لا تخلق أبدا وحدها إمكانية معرفة ماذا يكون خلق حقيقة خاصة ضمن عالم خاص. لا ريب، إنّ التفكير في ماهية أشكال المتكثّر، ليكن في ماذا

يمكن أن تكون كينونة كلّ ما يكون، هو أمر ضروري. في واقع الأمر، كل علم هو مريَّض[246] قليلا أو كثيرا. وحتى لاكان استنتج أنّ التحليل النفسي يتّخذ من 'الرمز الرياضي'[247] مثلا أعلى. ومع ذلك فإنّ كلّ نظرية في الحقائق، وفي الذات الخاصة بالحقائق، متسلّحة بتفكير في الكينونة بما هي كذلك، يجب أيضا أن تسجّل قولها ضمن فرادة عالم ما وضمن ما يقترحه من موادّ على الفكر الخلاّق.

يجب على الفلسفة إذن أن تستمدّ من هذه الشروط، وأن تحوّل إلى مفاهيم، نظريةً عامة في ما يمكن أن يكون، ضمن عالم مفرد، مسارا مذوَّتاً ذا قيمة كونية. ولكن، أوّلا، ماذا يكون عالم ما؟[248] طبعاً، إنّ عالماً ما هو مؤلّف أنطولوجيّاً من كثرة ما، يتمتّع بشكل قابل للتعريف، هو نفسه مؤلّف من كثرات يمكن للرياضيات أن تنجح في التفكير في أشكالها. ولكن ما هي الطبيعة الدقيقة، الفريدة، لهذا «التأليف»؟

- mathématisée246

le mathème247 - . مصطلح نحته جاك لاكان سنة 1971 للإشارة إلى إمكانية بناء رياضي لمفاهيم التحليل النفسي. و"الرمز الرياضي" أو "الرِنضم" هو "نموذج لغوي متمفصل حول منطق النظام الرمزي". وقد صاغه لاكان على منوال مصطلح "mythème" (ميثم) الذي نحته كلود لفي شتراوس. ومن معانيه حسب تعبير لاكان هو أنّه "كتابة ما لا يُقال لكن يمكن تبليغه". هو عبارة عن صياغة جبرية لمفهوم نفسي.

248 - qu’est-ce qu’un monde ?

V
منطقيات العوالم

إنّ اقتراح إجابة عن هذا السؤال هو الغرض من كتابي منطقيات العوالم[249]، وأنا أعتبر أنّه من المستحيل من هنا فصاعدا أن نفصل كتاب الكينونة والحدث[250] عن كتاب منطقيات العوالم، كما صار من المستحيل منذئذ فصل هذا الأخير عن كتاب محايثة الحقائق[251]. وذلك أنّه لا يمكن أن نفصل كونيّة الحقائق، المقرَّرة في كتاب الكينونة والحدث، عن فرادتها، المفكَّر فيها ضمن منطقيات العوالم، وعن مطلقيّتها، التي تمّ تدبّرها ضمن محايثة الحقائق.

لن أقدّم هنا إلاّ بعض الخاصيات العامة جدا عن منطقيات العوالم، وذلك من أجل أن نوضّح ما هي استعمالات الشرط الرياضي في هذا الكتاب.

- إنّ المفهوم المركزي للكتاب برمّته هو مفهوم التطابق[252] في

---

249 - *Logiques des mondes.* L'Etre et l'Evénement, 2 (Paris : Seuil, 2006).
250 - *L'Être et l'événement* (Paris : Seuil, 1988)
251 - *L'Immanence des vérités. L'être et l'événement, 3* (Paris : Fayard, 2018)
- *identité*252

عالم معيّن) أو كذلك، جدليّا، مفهوم الاختلاف في عالم معيّن). إنّ المفهوم الأنطولوجي للتطابق هو شمولي أو ماصدقي[253] قطعاً: إنّ شكلين من المتكثّر هما مختلفان إذا، وفقط إذا[254]، كان يوجد على الأقلّ عنصر واحد ينتمي إلى أحد الشكلين وليس إلى الآخر. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فهما متطابقان. إنّ المفهوم «العالمي»[255] للتطابق، وبالتالي للاختلاف، هو على الضدّ من ذلك مفهوم قصديّ[256]، كيفيّ، ومتعلّق بالعالم المعتبر. إنّ مجموعة x ومجموعة y منتميتيْن إلى نفس العالم هما تتأثّران، من حيث هما زوجان، بـدرجة تطابق تتراوح بين حد أدنى ▯ (أنّ الموضوعين[257] هما، في هذا العالم، مختلفان تماما) وحدّ أعلى M (أنّ الموضوعين هما، في هذا العالم، متطابقان عمليّاً). إنّ القيم الممكنة المختلفة لدرجات التطابق هي مستمدّة من موضوع من العالم المتأثّر ببنية نظام، بنية هي ترنسندنتاليّ[258] العالم محلّ النظر.

- إنّ مجموعة تنتمي إلى عالم ما، منظورا إليها من زاوية درجات تطابقها مع كل العناصر الأخرى لنفس العالم، هي موضوع من هذا العالم. بذلك أن يكون هناك مجموعة، هي عنصر من جملة العالم- عالم هو أيضا، في كينونته، عبارة عن مجموعة- فهذا ليس

253. extensionnel - الشمول أو الماصدق في الاصطلاح المنطقي: مجموعة الافراد التي يصدق علها التعريف او الاسم الكلي.

254 - si, et seulement si

255 - « mondain »

256 - intentionnel

257 - objets

258 - le *transcendantal*

تعريفا كافيا لما يكون عليه موضوع ما، وذلك بسبب أنّ الانتماء إلى مجموعة ما هو تعيين أنطولوجي فحسب. فإنّه ينبغي، من أجل تعريف الموضوعيّة، أن نأخذ في الاعتبار المفهومَ الكيفي والمتغيّر للدرجة التفاضلية للتطابق، التي هي عموما درجة متغيّرة جدّا.

- إنّ موضوعا ما من العالم هو، بالطبع، يكون[259]، لكنّه يوجد[260] أيضا. وإنّ حضور موضوع ما داخل عالم معيّن هو نفسه متأثّر بدرجة ما، هي درجة تطابق الموضوع المعتبر مع نفسه. ومن شأن هذه الدرجة أن تحدّد ماذا يكون وجود[261] الموضوع في عالم ما. فإذا كان الوجود في حدّه الأقصى (درجة وجود الموضوع هي M)، فإنّ الموضوع يوجد في العالم «بإطلاق». أمّا إذا كان الوجود في حدّه الأدنى (الدرجة هي □)، فإنّ الموضوع ليس غائبا عن العالم، بما أنّ كينونته كمجموعة هي تنتمي إلى كينونة العالم، ومع ذلك هو لا-موجود من العالم[262]. وأمّا الدرجات الوسيطة فهي تتعلّق بوجودات في العالم تكون كثيفة بهذا القدر أو ذاك.

ومن أجل تفسير ذلك بشكل مبسّط تماما، أنا أحتاج إلى بعض التمهيدات. لنقل إنّنا نسمّي «الكائن»، كما هو الحال لدى هيدغر، كثرة أيّا كانت[263]، وأنّنا نهتمّ بظهور هذا الكائن، بما يجعل هذا الكائن يقبل أن يُقال عنه إنّه كائنُ عالمٍ معيّن. ولنفرض أنّنا نحاول

259 - *est*

260 - *existe*

261 - *l'existence*

262 - *il est un inexistant du monde*

263 - une multiplicité quelconque

أن نفكّر في الكائن، ليس فقط وفق كينونته، بمعنى وفق الكثرة المحضة التي تشكّل الكينونة من دون تعيين، بل أنّنا نسعى إلى التفكير في هذا الكائن من جهة كونه هناك[264]، وبالتالي من جهة أنّه يحدث[265] أو يظهر في أفق عالم ما. لنسمّي هذا الظهور في هذا العالم «وجود» هذا الكائن[266]. ومن حيث أنّ كائناً ما هو كثرة غير متمايزة، نحن نهتمّ بأفق العالم الذي يجعل هذه الكثرة، فضلا عن كونها الكثرة التي هي عليها، وهو أمر قابل للتفكير فيه رياضيّاً، تكون في أفق عالم ما. هناك حيث تظهر في عالم ما، هي توجد. وبالتالي، نحن نضع أنفسنا ضمن تمييز كلاسيكي تماما بين الكينونة والوجود، هو بلا ريب معدَّل قليلا. وبالفعل فإنّ «الكينونة»، في هذه الحالة، هي ما يقبل التفكير فيه بوصفه كثرة محضة، أمّا «الوجود»، فهو ما يقبل التفكير فيه بوصفه كينونة الكثرة هناك[267]، في أفق عالم مشكَّل أو عالم معيَّن.

إنّ البلورة التقنية لهذا الأمر يمكن أن تأخذ سبلا متمايزة جدّا. لا يتعلق الأمر هنا بالدخول في التفاصيل، لكنّنا سوف نقول فقط إنّ النقلة من الكينونة إلى الوجود، لنقل إنّ العلاقة بين الكينونة والكينونة-هناك، أو العلاقة بين الكثرة وبين تسجيل الكثرة في عالم ما، إنّما هي علاقة ترنسندنتالية. وتتمثّل هذه العلاقة على وجه الدقة في أنّ كلّ كثرة، ضمن عالم ما، إنّما تُسنَد لها درجة من

---

264 - en tant qu'il est là

265 - advient

266 - l'« existence » de cet étant

267 - être-là

الوجود، أو درجة من الظهور. ينبغي أن نفهم جيّدا أنّ كون شيء ما يوجد، بوصفه ظهورا داخل عالم معيّن، هو أمر يرتبط لا محالة بدرجة معيّنة، بكثافة معيّنة من الظهور في عالم ما، هي يمكن أن يُقال عنها أيضا إنّها كثافة وجود. وبالتالي فإنّ الكثرة سوف تُسنَد لها ترنسندنتاليّاً- وهذه هي العلاقة الترنسندنتالية- كثافة وجود هي تسندها إلى عالم معيّن. بالطبع- وهذه نقطة معقّدة جدّا لكنّها هامّة جدا-، إنّ كثرة ما يمكن أن تظهر في عوالم عديدة مختلفة. نحن نقرّ بمبدأ حضور الكينونة في كل مكان(268)، بل سوف أقول إنّ هذا هو ما يعرّف الإنسانية. لماذا يمكن للإنسانية أن تتمثّل نفسها بوصفها أعلى من كلّ ما عداها؟ حصريّا بسبب قدرتها على الظهور في عدد كبير من العوالم المختلفة، على أن تكون مسندَة ترنسندنتاليّاً إلى كثافات وجود متباينة بشكل رائع. نحن نوجد في عوالم عديدة، لحسن الحظ ! إذْ لو أنّنا كنّا مسمّرين بالبراغي في عالم واحد، لكان ذلك أمرا شاقّا بشكل غير عادي، ولاسيّما إذا كان هذا العالم رديئا، وهو ما يحدث عامة.

يمكن لكثرة ما أن تظهر إذن في عوالم عديدة والقاعدة العامة هي أنّها تظهر فيها بدرجات كثافة مختلفة: بشكل كثيف في هذا العالم، وبشكل ضعيف في عالم آخر، وبشكل ضعيف جدّا في عالم ثالث، وبكثافة خارقة للعادة في عالم رابع. وجوديّاً نحن نعرف جيّدا هذا التجوال في عوالم عديدة حيث ننخرط بكثافات مختلفة. كلّ منا يعلم أنّ لقطات الوجود هي غالبا المرور من عالم حيث نوجد

268 - ubiquité de l’être.

بدرجة وجود ضعيفة إلى عالم حيث نوجد بدرجة وجود أكثر كثافة: هذا ما تعنيه لحظة من الحياة. وثمّة عن كلّ هذا منطق معقّد. إنّ النقطة الأساسية هي: بالنظر إلى[269] كثرة تظهر في عالم ما، وبالنظر إلى عناصرها التي تظهر، إن كان يمكنني أن نقول، في نفس الوقت مع هذه الكثرة نفسها، إذْ أنّ كلّية أو جملة ما تتألّف منه هي تظهر في العالم، فإنّه يوجد دوماً مكوّن لهذه الكثرة ظهورُه يُقاس بالدرجة الأكثر ضعفاً، أي التي توجد بشكل أدنى. أنتم تفهمون جيّدا أنّ الوجود بشكل أدنى في ترنسندنتاليّ عالم ما، هو مثل ألاّ نوجد تماما. ربما عين إلهيّة، خارجية عن العالم، قد يمكنها على الأرجح أن تقارن بين الحدود الدنيا[270]. ولكن إذا ما كنتم أنتم داخل العالم، فإنّ الوجود بأقلّ قدر ممكن، إنّما يعني، من وجهة نظر العالم، عدم الوجود تماما. ولهذا السبب نحن سوف نسمّي هذا العنصر: «اللاّموجود»[271]. وحينئذ فإنّ الأمر سوف يُقال بطريقة بسيطة جدّا: بالنظر إلى كثرة تظهر داخل عالم ما، فإنّه ثمّة دائما عنصر من هذه الكثرة من شأنه أن يكون لا موجودا داخل هذا العالم. إنّه اللاّموجود الخاص بهذه الكثرة، فيما يتّصل بهذا العالم. حذار، فاللاّموجود ليس له تخصيص أنطولوجي، هو ليس له سوى تخصيص وجودي[272]، نعني أنّه درجة وجود دنيا. والأمر الهام هنا هو أنّ هذا قابل للبرهنة. لن أقدّم لكم البرهنة هنا، سوف

269 - étant donné

270 - les minimums.

271 - « l'inexistant »

272 - existentiel

أترككم على شوق إلى ذلك، أو يمكنكم أن تبحثوا عنها بأنفسكم. ولكن يمكننا أن نبرهن على أنّه ثمّة دائما، في ما يظهر، نقطة هي بمثابة اللاّموجود. إذا كانت الكثرة تسمّى A، نقطة اللاّوجود، فإنّنا سوف نرمز لها هكذا: ØA، لتكن مجموعة فارغة، مؤشّر A. إنّه اسم خاص يعني: لاموجودُ A. وأنتم تتذكّرون أنّ لاموجود A هو دائما اللاّموجود الخاص بـــ A في عالم ما.

سوف أقدّم لكم مثالا ضخما وذائع الصيت. ففي التحليل الذي اقترحه ماركس عن المجتمعات البورجوازية والرأسمالية، كانت البروليتاريا هي اللاّموجود الخاص بالكثرات السياسية. إنّها هي ما لا يوجد، ولا يعني ذلك أنّه ليس لها كينونة- فهذا الخلط ما فتئ يحصل دوما. بالطبع إنّ ماركس لا يريد أن يقول إنّ البروليتاريا ليس لها كينونة، بما أنّه، على الضدّ من ذلك، يكوّم مجلّدا على مجلّد من أجل أن يفسّر ماذا تكون. إنّ الكينونة الاجتماعية للبروليتاريا ليست موضع سؤال. لكنّ البروليتاريا بالنسبة إلى ماركس هي محرومة تماما من مسألة التمثيل السياسي من جهة أنّ كينونتها، الكثرة التي تكونها، هي في العالم، بكل تأكيد، وأنّه يمكن تحليلها، ولكنّ البروليتاريا، متى أخذنا في الحسبان قواعد الظهور التي تحكم العالم السياسي، هي لا تظهر فيه. هي في العالم، ولكن بدرجة ظهور دنيا، أي درجة الظهور صفر. وإنّ هذا هو ما يقوله نشيد الأمميّة: «نحن لا شيء، فلنكن كلّ شيء». إنّ أولئك الذين يقولون «نحن لا شيء» هم بالطبع ليسوا بصدد التصريح بأنّهم لا

شيء[273]، بل هم يعلنون أنّهم لا شيء في العالم كما هو، عندما يتعلق الأمر بالظهور سياسيّا. فمن وجهة نظر ظهورهم السياسي، هم لا شيء. وكي يصيروا كلّ شيء[274]، هو أمر يفترض تغيير العالم، تغيير الترنسندنتاليّ: يجب أن يتغيّر الترنسندنتاليّ حتى يتمّ أيضا تعديل إسناد الوجود. إنّ اللاّموجود هو إذن نقطةُ لاظهور كثرة ما في عالم ما، نقطة هي متعلقة بالترنسندنتاليّ الخاص بهذا العالم. وسوف تجدون بأنفسكم أمثلة كثيرة أخرى. أنا ألحّ على ذلك، فهو قانون عام للظهور، للكينونة-هناك، أن تستدعي دوما نقطةَ لاوجودٍ ما.

- إنّ المنطق العام لكل هذه الترسانة النظرية فيما يخصّ الموضوعات هو يفترض بالطبع نظرية المجموعات (أنّ كينونة موضوع من العالم هي محدّدة بانتمائها، بما هي مجموعة، إلى شكل المتكثّر الذي هو العالم)، لكنّ قلبها هو على الأرجح يكمن في النظرية الصورية للعلاقات التي هي نظرية الفئات[275]. إنّ موضوعا ما هو بالفعل معرّف وجوديّا من حيث هو كذلك بعلاقاته المتغيّرة مع كل موضوعات العالم، بما في ذلك هو نفسه (عبر تعيين درجة وجوده في العالم). وبما أنّنا مررنا من الكينونة (القابلة للتفكير فيها ضمن عمومية مطلقة) إلى الوجود (الكينونة المحدّدة بسياق[276] في عالم مخصوص)، وذلك يعني من

273 - leur rien

274 - le devenir-tout

275 - *théorie des catégories*

276 - contextualisé

الأنطولوجيا (الكينونة بما هي كينونة، الكثرات المحضة) إلى المنطق (العلاقات التي تنتسج بين كل الأشياء التي تظهر محلّيا داخل العوالم)، فإنّنا نستطيع أن نحسب درجةَ وجود ما: أن نحسب تعييناً تفاضليّاً لهذه العلاقات في عالم ما على سلالم الكثافة.

- إنّ اعتبارات أكثر تقنية، مستمدّة من المفهومات الأساسية لنظرية الفئات، يمكن أن تسمح باستنتاج أنّ أيّ عالم هو يمتلك إجمالا بنية توبوس غروتينديك(277). لنسجّل عرضاً أنّه يمكن الحديث عن توبوس، على سبيل المثال، إذا كان شكلُ كينونة ما هو شكل العالم. إنّ أيّ حدث هو يطرأ(278) دوما على عالم ما: كلّ حدث هو متموقع أو محلّي(279)، وبالتالي كل حقيقة هي محلّية، حتى وإن كانت تستطيع أن تطرأ في عوالم أخرى، ومن هنا تأتي كونيتها، وحتى وإن كانت في عالم ما انطلاقا من شيء ما لا ينتمي إلى العالم، ومن هنا تأتي نوعيّتها(280).

ثمّة إذن قدرٌ مماثل من الأسباب سواء للقول بأنّ مفاهيم «العلاقة» أو «الفعل» أو «الوجود في عالم ما»، أو أيضا «التطابق والاختلاف»، والتي هي مفاهيم كبرى في كل المذاهب الحيوية، هي في تقديري تندرج ضمن نظرية الفئات، أو للقول بأنّ

277 Topos de Grothendieck -. مصطلح منسوب إلى عالم الرياضيات الألماني ألكسندر غروتينديك (1928-2014). يُعتبر هو من أعاد تأسيس الهندسة الجبرية ومن عمالقة الرياضيات في القرن العشرين. أمّا مصطلح "topos" (الموضع) فهو مفهوم رياضي يعني نمطا خاصا من الفئات.

278 - advient

279 - *localisé*

280 - généricité

الأنطولوجيا عندي هي نظرية المجموعات. ولكن في واقع الأمر، في الحالتين، سوف يظلّ هناك مفهوم فلسفي، من دون لازمة رياضية ثابتة، في مركز العلاقة الدائرية بين الفلسفة وشرطها الرياضي. هذا المفهوم هو «الكينونة بوصفها كثرة بلا-واحد»، في الحالة الثانية، و«الظهور في العالم بوصفه كثافة وجود»، في الحالة الأولى.

ضمن كتاب الكينونة والحدث، كان المفهوم الفلسفي عن الكونية مدعوماً فلسفيّا بواسطة المفهوم الرياضي عن المجموعة النوعيّة[281]. المجموعة النوعية هي مجموعة فرعية من مجموعة لامتناهية معيّنة، لا يمكن أن تُعرّف بواسطة خاصية مشتركة لعناصرها، خاصية متوفرة ضمن قائمة الخاصيات القابلة للتعريف في العالم الذي نعمل داخله. وبعبارة أخرى، لديكم مجموعة لامتناهية من جهة، لنقل A، ومن جهة أخرى، لديكم الخاصيات P القابلة للتعريف ضمن منظومة ZFC بمساعدة من سياقات موجودة، ومن عوامل منطقية، ومن العلاقة ∈. إنّ مجموعة فرعية من A هي سوف تكون «نوعيّة» إذا هي لم تكن معرّفة، عن طريق استعمال بديهية الفصل، بواسطة أيّ واحدة من الخاصيات P المتوفّرة. وبالتالي إذا هي فعلا مجموعة فرعية G من A، ولكنّها غير معرّفة، ولا هي قابلة للتعريف، بوصفها «مجموعة العناصر من A التي لها الخاصيّة P».

281 - *générique*

وفي النهاية يمكن القول إنّ الخاصية الوحيدة في G هي أن تكون مجموعة فرعية من A. وبذلك هي مجموعة فرعية نوعيّة، مجموعة فرعية «محضة»، غير مربوطة من حيث هي كذلك بالخاصيات المتوفرة في لغة النظرية.

لقد بيّنت أنّنا نجد هنا، بالقوة[282]، صياغة صورية للتمييز، الهام بشكل خاص لدى هيدغر، بين «المعرفة» و«الحقيقة»: إنّ المعرفة هي خاصية مشتركة لأشياء داخل العالم، خاصية معبَّر عنها في اللغة المهيمنة. أمّا الحقيقة فهي إبداع «خارج المعرفة»، غير قابلة للتعبير عنها كما هي، لحظة إبداعها، في اللغة المهيمنة (وبالتالي هي غالبا مرفوضة من طرف الأنصار الشرسين لتلك اللغة). وفي هذه النقطة نحن نتلاقى كذلك مع التعارض الأفلاطوني بين «الرأي» و«المعرفة الحقة». فالأوّل هو دوما متداول[283] بعدُ في نطاق المسائل المشتركة، أمّا الثانية فهي تتطلب حركة تطهير جذرية، في مركزها تلوح فكرة كبيرة[284].

من اليسير أن نفهم، ضمن أنطولوجيا المتكثّر، لِمَ يكون سند الآراء أو المعارف المشتركة مجموعة فرعية من الوضعية مقتطفة من هذه الوضعية بواسطة بديهية الفصل، وبالتالي عبر اتحاد كل المتكثّرات التي لها نفس الخاصية، خاصية هي نفسها قد تمّ رصدها من طرف الجميع ضمن اللغة المهيمنة. ولكن إذا ما كان ثمّة إبداع

282 - potentiellement

283 - circulante

284 - une Idée

لحقيقة ما، فذلك يتطلّب أن يكون لدينا، بمثابة سند كينونة[285]، مجموعة فرعية نوعيّة، غير مكترثة باللغة المهيمنة.

لقد اكتشف بول كوهن[286]، في مطلع الستّينات، منهجا عامّا لإنتاج المجموعات النوعيّة، في سياق نموذج مجموعاتيّ لنظرية ZFC. هذا الأمر في تقديري هو الركيزة، التي تمّ اكتشافها أخيراً، على مستوى كينونتها المحضة، بالنسبة إلى ما يمكن أن تعنيه حقيقة كونيّة، بما أنّ مجموعة نوعيّة هي تقف ما وراء كل التطابقات المرصودة في العالم الموجود.

أمّا ما يتعلّق بمفهوم الفردية[287]، فإنّ منزلتها معرّفة بشكل واضح، في سياق نظرية التوبوسات أو المواضع[288]، التي هي قسم فرعي من نظرية الفئات، بواسطة مفهوم الوجود الخاص بموضوع داخل العالم. وفي النهاية، فإنّ التمييز القديم بين «الكونية» و«الفردية» قد تمّ تبيينه، تحت شرط السياقات الرياضية المتميزة (نظرية ZFC، نظرية التوبوسات)، أوّلا عبر التمييز بين كينونة-المتكثّر والوجود-في-العالم، ثمّ عبر التمييز الأكثر تقنية بين «المجموعة النوعية» من جهة و«درجة الوجود العلائقية» في عالم ما من جهة أخرى.

وهكذا أنا قد جعلت من الممكن، ضمن كتابيّ الأوّلين في

---

285 - support d'être

286 - Paul Cohen

287.*singularité*- فرادة.

288 - théorie des *topoï*

الميتافيزيقا المعاصرة، بناء تقابل بين كونية الحقائق (النوعيّة) وبين فردية (الوجود) في عالم ضدّ عالم معيّن من الآراء. بيد أنّه يبقى علينا أن نفهم من أين يمكن أن يتأتّى أنّ الحقائق هي مطلقة، نعني ليس فقط معارضة لكلّ تأويل تجريبي، بل أيضا محصّنة ضدّ كل بناء ترنسندنتالي، وهو ما يعني، أنّها تتمتّع بكينونة مستقلة عن الذات أو الذوات التي تكون مع ذلك هي الفواعل[289] لها، التاريخية بوجه ما، ضمن عوالم معيّنة.

لنقل ذلك بطريقة أخرى. في كتابي الكينونة والحدث، أنا قد بيّنت كيف يمكن للاستثناء الكوني لحقيقة ما أن ينبثق، حدثيّاً، تحت أصناف من الكثرة النوعيّة. أمّا في كتاب منطقيات العوالم، فقد بيّنت أنّ الحقائق، لئن كانت كينونتها استثنائية، فهي توجد مع ذلك، من حيث هي فرديات، من حيث هي أعمال موسومة بالتناهي، في عوالم موجودة فعلاً. وهكذا أمكنني أن أضمن الإمكانية الأنطولوجية للكثرات المتباعدة كفاية عن العالم الذي طرأت فيه من أجل أن يكون لها قيمة كونية. وأمكنني أن أضمن مع ذلك أنّ كونيّة عمل الحقيقة لا تستبعد أبدا أن تكون نتيجة عمليات مخصوصة، وأن تكون هذه المواد البدائية قد وُجدت في عالم مخصوص.

---

289 - les acteurs

وفي النهاية:

- عبر الجهاز الأنطولوجي للكثرة المحضة، أنا خرجت من حكم التعالي، أو 'الواحد'، باعتباره الضمانة الوحيدة لكينونة الحقّ.

- عبر جهاز الكونيّة النوعيّة، أنا خرجت من النزعة التجريبية والنزعة النسبية، التين تنكران وجود الحقائق الكونية.

- عبر نظرية الوجود في عالم ما الخاصة ببناء الحقائق النوعية، ومن ثمّ بفرديتها، أنا خرجت من المثاليّة، التي تسعى إلى أن تقتلع تماما قوّةَ الحقّ من العالم الواقعي، وذلك من أجل أن تجعل منها مسارا ذاتيّا تماما.

إلاّ أنّه قد يجب أيضا أن نضمن، ضدّ النزعة النسبية السائدة، هذه النقطة التالية. إنّ واقع أنّ الحقائق تتوقّف، فيما يتعلق بانبجاستها، على معدّات حدثيّة، وأنّ كينونتها هي نوعيّة، هو أمر لا يمنع أبدا أنّه بمجرّد أن يتمّ تشغيلها في عالم ما، هي تكون مطلقة في معنى محدّد. و، في صلة بالشرط الرياضي، هذا المعنى لا يُستخرج هذه المرة لا من إجراءات الإجبار[290] الذي وضعه كوهن ولا من لطائف نظرية التوبوسات، بل من قطاع آخر أيضا من الرياضيات الأساسية، هو نظرية اللامتناهيات، الذي لا يزال مزدهرا في العشريات الأخيرة. وإنّ ذلك هو الرهان الأكبر لكتابي الثالث، محايثة الحقائق، الذي اكتمل كما تعلمون في السنة الماضية.

290 - forcing

VI
محايثة الحقائق

لا يمكنني هنا سوى أن أرسم الخطوط العريضة لهذا الكتاب الأخير، وذلك فيما يخص العلاقة بين الفلسفة وشرطها الرياضي.

إنّ الكونية الأنطولوجية لا تضمن وحدها مطلقيّة[291] الحقائق. إذْ يستطيع صاحب النزعة النسبية أن يقول دوما إنّ ذلك ليس سوى ضمانة تداول ممكن لعمل له ركيزة نوعية من عالم إلى آخر، بل هو ليس سوى الفرض الإمبريالي لنوعيّة[292] محلّية على عوالم ثقافية متباينة. وهذا هو الاعتراض الذي قدّمته لي على سبيل المثال صديقتي باربرا كاسان[293]: «إنّ الكونيّة هي دوما كونيّة أحدهم»، هكذا قالت، بهذه القوة الساذجة نوعا ما التي تنتج دوما عن الانصهار بين النزعة التجريبية (الكونية المزعومة بوصفها شيئا محسوسا وثقافيا، أو واقعة لغوية) والمثالية (كل شيء يوجد «من أجل أحدهم»).

---

291 - l'absoluité

292 - généricité

293 Barbara Cassin -(1947-) . فيلسوفة ومترجمة فرنسية مختصة في التراث اليوناني.

إنّ الكتاب الجديد هو يجيبها من حيث الجوهر بأنّ مطلقيّة الحقّ هي نفسها مضمونة بنمط اللامتناهي الذي يدخل العمل-الحقّ في علاقة معه- العمل-الحق الذي هو دوما، من ناحية أنطولوجيّة، مقطع متناه من صيرورة نوعيّة وبالتالي كونية. إنّ لبّ كتاب محايثة الحقائق هو إيضاح ماهية هذه العلاقة المحايثة بين عمل الحقيقة واللامتناهي، ربّ علاقة هي التي تؤسس مطلقيّة الحقّ.

أنا أتوقّع طبعا أن تقول لي باربرا كاسان، وقد اتّخذت من الأديان مثالا، إنّ «المطلقيّة هي دوما مطلقيّة أحدهم». لكنّ عمل حقيقة ما هو موجود في العوالم، وبالتالي ليس له أيّ صلة بدين ما. إنّ ثورة أو حبّا أو لوحة أو مبرهنة هي أمور كائنة هناك، أمام أعين الجميع. والجميع سوف ينتهي بأن يدرك فيها ثبات الشيء الذي له قيمة كونية، لانّ الجميع يشارك، ضمن التجربة الذاتية التي تواجهه ههنا، في العلاقة بين العمل المتناهي واللامتناهي الكامن في كينونته.

أمّا عن التوسّط الرياضي حول هذه النقطة، المعقّدة بوجه خاص، فأنا لا يمكنني أن أقدّم هنا إلاّ فكرة عامة واضحة. لنقل إنّ النظرية المعاصرة عن اللامتناهيات هي تخوّل لنا أن نعرّف فلسفياً ما هي صفة المطلق(294). أمّا فيما يخصّ المطلق فهو، بالنسبة إلى علماء الرياضيات، لا يمكن أن يكون إلاّ صوريّا: إنّه تجميع لكلّ الأشكال الممكنة من المتكثّر الذي-لا-واحد-له، تجميع هو قابل

294 - un *attribut de l'absolu*

للتحديد[295](قابل للتعريف) ذهنيّاً، لكنّه غير متّسق[296] منطقيّا.

لنلاحظ عرضاً أنّ علماء الرياضيات، وهم عباقرة بالحدس في التسميات، قد أشاروا إلى هذا المطلق، الذي هو غير متّسق منطقيّا لكنّه يوجد كفاية حتى نصف بعض خصائصه، بحرف V- والذي يمكن أن يعني أشياء كثيرة، بلا ريب من قبيل: 'الفراغ الكبير'[297]، ولكن أيضا: 'موضع الحقائق'.

إنّ ما يضفي طابعا «غير متناه»[298]، ومن ثمّ طابعا مطلقا، على عمل حقيقة ما، عمل في واقعه متناه، فردي (موجود) وكوني (نوعي)، إنّما هو رابطه بتوسّط مع المطلق المعرّف على هذا النحو. إنّ التوسّط مؤمَّن عبر واحدة من الصفات التي يمكن أن «تشاركها»، -كما هو الحال في الحدوس الحاسمة لسبينوزا حول هذه النقطة، عندما عرّف «صفات الجوهر»- بأنّها أعمال موجودة فعلا في عوالم خاصة. وقد تمثّلت العبقرية الرياضية في أنّها عرّفت تعريفا واضحا ماهية هذا النوع من صفة المطلق. والاسم الرياضي هو: فئة متعدّية[299] من **V** (المطلق)، يوجد عليها تضمين[300]أوّلي للمطلق نفسه.

---

295 - situable

296 - inconsistante

297 - Grand Vide

298 - « infinitise »

299 classe transitive -. يُقال عن مجموعة X إنّها متعدّية إذا كان كل عنصر y من عنصر x من X هو نفسه عنصر من X، بحيث أنّ كلّ عنصر x هو مجموعة صغرى من X.

plongement300 - . مصطلح من الهندسة التفاضلية. والتضمين في الرياضيات هو أن تتضمن بنية رياضية بنية أخرى، كأن تتضمن المجموعة مجموعة أخرى فرعية.

ليس بإمكاني أن أدخل هنا، حتى بشكل تقريبي، في المعنى الدقيق لهذا التعريف، حتى ولو أنّ الفكرة الكامنة وراء ذلك، كما هو الحال دائما في الرياضيات، هي أكثر وضوحا من الحسابات التي ترتكز عليها صلاحيتها. ومع ذلك فإنّ هذا التعريف موجود. فضلا عن ذلك، نحن نعرف شرطا أساسيّا لوجود صفة واحدة على الأقلّ للمطلق: إنّه وجودُ لامتناهٍ «كبير جدا» (« *large cardinal* »، كما يقول المتكلمون بالإنجليزية) من صنف خاص، أسمّيه أنا اللامتناهي «التامّ»[301] وذلك لأسباب فلسفية متينة.

وهكذا قد أمكنني أن أبيّن، دائما عبر تجوال حاد بين الفلسفة والرياضيات، أنّ التعريف (الرياضي) لما أسمّيه في الفلسفة «صفة المطلق»، هو بكل وضوح يحتمل المعنى التأمّلي الذي أمنحه إياه. ومن ثمّ فإنّه لا يبقى للفيلسوف، مهما كان، سوى أن يدخل في المنعطفات الصعبة لبناء اللامتناهيات، و أن يعثر فيها على الطريق نحو إضفاء الطابع المطلق[302] لأعمال الحقيقة، والذي برهنت، جيئة وذهابا بين الفلسفة والرياضيات، على أنّها في نفس الكرة مفردة وكونية، وأنّه لم يبق سوى أن نبيّن أنّها يمكن أن تكون أيضا مطلقة.

وهو ما أعتقد أنّني فعلته. وأنا قد فعلته في سنّ متقدّمة كفاية بحيث أنّ هذا النجاح هو يبعث على السرور حقّا ! اسمحوا لي بأن أنهي هذا اللقاء بهذا الادعاء الذي لا يخلو من بعض الكبرياء.

---

301 - « complet »

302 - absolutisation

- GENS, J.-Cl., *La Pensée herméneutique de Dilthey : entre néokantisme et phénoménologie*, Villeneuve d'Asq, Septentrion, 2002.

- HEIDEGGER, M., *Les Conférences de Cassel*, trad. J.-Cl. Gens, Paris, Vrin, 2003.

- INEICHEN, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich- gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Francfort, Klostermann, 1975.

- JAEGER, F., et RÜSEN, J., *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, Munich, 1992.

- JOHACH, H., *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes-, und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey*, Meisenheim am Glan, Hain, 1974.

- JUNG, M., *Dilthey zur Einführung*, Hamburg, Junius-Verlag, 1996.

—, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch- pragmatischen Religionsphilosophie*, Fribourg, K. Alber, 1999.

- LAKS, A., NESCHKE-HENTSCHKE, A. (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1991.

- LESSING, H.-U., *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Fribourg- Munich, K. Alber 1984.

- MAKKREEL, R., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

- OTTO, S., *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, t.I, Munich, Fink, 1982; *Systematische Ausarbeitung*, t.II, Munich, Fink, 1992.

- RIEDEL, M., *Verstehen oder Erklären. Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.

- RODI, F., *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Göttingen, Velbrück Wissenschaft, 2003.

—, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Francfort, Suhrkamp, 1990.

- RODI, F., et LESSING, H.-U., (éd.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Francfort, Suhrkamp, 1984.

- SACHS-HOMBACH, K., *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Fribourg- Munich, K. Alber, 1993.

- SCHRÖDER, H., *Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode der Religionsphilosophie*, Altenberge, 1987, CIS- Verlag, p.10-28.

النبع والقعر: الذاكرة الثقافية والتقاليد الدّينيّة

- غادامير -

لم يؤلّف غادامير (1900-2002) كتابًا عن فلسفة الدّين، كما كان الشأن مع ديلتاي. لكن هذا ليس مبرّرًا معقولًا يدفعنا إلى تجاهله في سياق الاستقصاء الذي نقوم به حول شروط إمكان هيرمينوطيقا فلسفية في الدّين. وقد وصل مفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» مستوى النّضج الفلسفي الكامل في الكتاب العمدة الذي نشره غادامير: الحقيقة والمنهج، الصادر سنة 1960[*]. تسمح القراءة الفاحصة لهذا الكتاب بالكشف فيه عن معطيات كثيرة تهمّ بحثنا عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدّين، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. سأركّز انتباهي على جوانب كتاب الحقيقة والمنهج التي تستحقّ لفت انتباه فيلسوف الدّين، من خلال الرجوع إلى أعمال جان غروندان (Jean Grondin)، التي لا يستغني القارئ عنها.

«حقائق» بدون «منهج».

يعتبر غادامير أن الهيرمينوطيقا تكتسب بُعدها الفلسفي إذا ما اهتمّت بظاهرة الفهم بِحَدِّ ذاته وبشروط إمكانه، وإذا لم تكتفِ بجمع القواعد المختلفة ومناهج التأويل أو بالمقارنة فيما بينها. سيرًا على هَدْيِ هايدغر، لم يستوعب غادامير سعي ديلتاي إلى إبرام تحالف بين الهيرمينوطيقا ونظرية العلم في علوم الروح. بالغت هيرمينوطيقا ديلتاي في التنازلات التي قدَّمتها لمصلحة «الوعي التاريخي المُغالي» الذي يميل بصورة أكبر إلى تأكيد التحوّل المستمر بدل الإحساس بوجود حلقات متّصلة تجمع بين التقاليد التاريخية التي تشكّل «عالمًا هيرمينوطيقيًا حقيقيًا لا يعتبر بمثابة سجن حبسنا فيه، بقدر ما يتميّز بانفتاحنا عليه» (GS 1, 4 ; trad. 14).

من يقارن هذا القول بأُطروحة ديلتاي التي تفيد أننا نظلّ جميعًا حبيسي رؤيتنا الذاتية للعالم، يكتشف التحوّل الذي عرفه مركز الثقل مع غادامير، عندما خصَّ

(*) الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح. راجعه عن الألمانية د. جورج كتوره، دار أويا 2007 إفرنجي. [المترجم]

الهيرمينوطيقا بمهمّة «نهم الفهم فهمًا أفضل مما هو ممكن بالارتكاز على مفهوم المعرفة الخاصّ بالعلم الحديث» (GS 1, 4, trad., 14). سعى العلم الحديث، كما سعت الفلسفة المستلهمة منه، إلى تحصيل يقين ضروري ضرورة منطقية: يبحث غادامير بالمقابل عن الكشف عن تجارب الحقيقة التي تفرض نفسها علينا، بالرّغم من أنّها لا تتوفّر على أي مُسَوّغ معرفي لها.

لا تكفّ علوم الروح عن نَهْلِ المفاهيم الموجّهة من التراث الإنسي humaniste، بالرّغم من أنّها تدّعي تحصيل خصائص علميّة تشبه خصائص العلوم الدقيقة، مثل استلهام مفهوم «الثقافة» (*Bildung*)، و«الحسّ المشترك» و«مَلَكة الحكم» (*Urteilskraft*) و«الذّوق». عندما حاولت نظرية العلم الخاصة بعلوم الروح التخلّص من هذه المفاهيم المهاجرة التي تعيش حياة متشردة، إذا نظرنا إليها من زاوية معرفية، توشك أن تُفرغ علوم الروح من جذوتها الروحية التي لا تستحق بعد ذلك حمل هذا الاسم. يجب على التفكير الفلسفي في علوم الروح أن يهتدي حَسَب غادامير بمشروع فيكو (Vico) عن «العلم الجديد»، بدل الاحتكام إلى كتاب ديكارت عن قواعد توجيه العقل *Regulae ad directionem ingenii*.

يدعو غادامير قُرّاءَهُ إلى الشُّرُوع في «تفكيك» حقيقي لهيرمينوطيقا ديلتاي. لا يعود به هاجس إعادة الاعتبار إلى مذهب «الحسّ المشترك» القهقرى إلى أُطروحات فيلسوفي سكوتلاندا فقط، وهما شافتسبوري (Shaftesbury) وهوتشسون (Hutcheson)، بل يعيده أيضًا إلى التعليق الذي كتبه التقويُّ أوتينغر (Oetinger) حول حكمة سليمان، حيث يقول: «يقترن الحسّ المشترك *Sensus communis* بأشياء بسيطة يألفها الإنسان أمام أنظاره في الحياة اليومية، وهي الأشياء التي تحافظ على تماسك المجتمع في مجمله -وهي أشياء تهمّ الحقائق والمعايير، بقدر ما تهمّ المؤسّسات وأشكال فهم هذه المعايير» (GS 1, 33, trad., 43 s.). لا يهمّ مفهوم الذّوق، من جهته كذلك، الحساسيّة الجماليّة فحَسْب، بل يُهمّ كذلك «الحكمة العملية»، التي تلعب فيها الحكمة العملية *phronèsis* دورًا مركزيًا. يحملنا هذا المفهوم على التساؤل مع هيلمهولتز (Helmholtz)، هل تكون علوم الروح في نهاية المطاف مسألة تذوّق أكثر من أن تكون مسألة منهج (GS 1, 13, trad., 24).

بعدما أبرز ديلتاي نقطة الضعف talon d'Achille التي يشكو منها الفهم الذاتي الذي اكتسبته علوم الروح عن نفسها، أفرغ كامل جهده للمهمة التي خصّ

بها الهيرمينوطيقا الفلسفية: وهي مهمّة الكشف عن الفنّ والتاريخ واللغة، وهي خبرات الحقيقة التي لا يجوز أن تظلّ حبيسة المَثَل الأعلى الديكارتي الخاصّ بالمنهج. من الواضح أن الدِّين لا يوجد ضمنها، لكنّه يجوز لنا التساؤل عن السّبب الذي لا يؤهّله لاتخاذ موقع له بين تلك الخبرات، لا سيّما وأنه ليس حاضرًا فقط في تأمّلات غادامير، بل يلعب فيها دورًا نموذجيًا، كما سأبيّن ذلك.

وهذا ما يظهر من فحص الطّريقة التي بلور غادامير من خلالها مشكلة الخبرة الجمالية، بعدما دعانا إلى مقاومة الإغراء النابع من وعي جمالي لا صِلة له إلّا بمعيشات حيَّة منفصلة بعضها عن البعض. يحظر كانط علينا في كتاب النقد الثالث طرح مسألة الحقيقة بخصوص الفنّ، لأنه يعتبر أن المتعة الجمالية تكتفي بتقوية الإحساس بالحياة. أدّى هذا الاقتضاء الضمني إلى صعود نجم الخبرة المعيشة *(Erlebnis)* التي حظيت بأهميَّة متعاظمة في أدب السيرة الذاتية، بما في ذلك الأدب الروحاني. كان كتاب ديلتاي الذي يحمل عنوانًا عن الخبرة المعيشة والشعر *Erlebnis und Dichtung* عام (1905)، أول محاولة لتحويل الخبرة المعيشة إلى مركز الثقل في كلّ مذاهب الهيرمينوطيقا الأدبية.

يجب علينا أن نعود دائمًا إلى المعطى المباشر الذي يظهر في الخبرات الحيَّة الباطنية التي تعيشها النفس، إذا ما رغبنا في فهم إبداعاتها وصور التّعبير عنها، سواء أتعلّق الأمر بالأدب أو بالدِّين، كما تؤكِّد ذلك العبارة المأثورة عن هيغل: «الكتب بدورها تحظى بخبراتها المعيشة». نصطدم في هذا السياق بـ مقالات في الدِّين لشلايرماخر *Discours sur la religion*. يعتبر غادامير أن مصطلح الخبرة الحيّة *Erlebnis* لم يحظَ بحمولة قد تحمل طابعًا دينيًا إلّا بفضل حركة الشّباب *Jugendbewegung* في مستهلّ القرن العشرين، وهي حمولة رافقت المصطلح إلى حدّ اليوم. كان هايدغر من جِهته قد عبَّد الطريق أمام تأمّلات غادامير النّقدية، حينما تساءل هل (الخبرات الحيّة إلى حدّ الثّمالة) *Erlebnistrunkenboldigkeit* أمارة دالّة على العدميَّة، على غرار وجوه («التّلاعب») (*«Machenschaft»*) التكنولوجي.

تأخذ هذه التأمّلات انطلاقها من مقتطف من كتاب ديلتاي عن حياة

شلايرماخر *La Vie de Schleiermacher*، ملمحًا إلى أن الحَدْس الدِّيني يحملنا على تصوّر أية خبرة معيشة بما هي مقولة مستقلة ومنفصلة عن السِّياق الذي تظهر فيه. لا يجهل غادامير أنه عندما آثر مفهوم «الخبرة المعيشة»، كان يسعى إلى التأكيد أن الواقعة، أيًا كانت، مُزوَّدة سلفًا بدلالة روحية داخل المعطيات الأصلية التي تستهدفها علوم الروح. لكن تغيّرًا طرأ على معنى مفهوم «الخبرة المعيشة» منذ اللحظة التي ضاعف فيها الوعي التاريخي المسافة التي تفصلنا عن التقاليد الحيَّة التي أنجبت المنجزات الثقافية. يعني الفهم آنذاك استرجاع الخبرات المعيشة التي أفضت إلى هذا التَّحقيق الموضوعي للحياة.

زوَّدنا غادامير بمبادئ التأمّل النّقدي حول حدود مفهوم الخبرة المعيشة داخل الحقل الدِّيني، بعدما أبرز للعيان حدود مفهوم فنّ الخبرة المعيشة *Erlebniskunst*، وهو فنّ نفترض أنه ينبثق مباشرة من الخبرة المعيشة ويولِّد تجارب حيَّة ذات طبيعة جمالية خالصة في المتلقّي. يجب علينا الحكم على مدى أصالة التجربة الدِّينيَّة، وَفْق معايير أخرى تختلف عن معيار قوّة الخبرات الحيّة المتفاوتة في شدّتها.

ينطبق الأمر نفسه على التّقابل بين قوّة الإيحاء للرمز والصروح المصطنعة للمجاز. يحذّرنا غادامير من السقوط ضحية إغراء اعتبار كلّ ما هو «رمزي» إيجابيًا على نحوٍ كامل واعتبار كلّ ما هو مَثَل ضُرب للناس allégorique سلبيًا بكامله: «يجب علينا من جديد تنسيب التقابل بين الرمز والمَثَل، وهو تقابل كان يبدو مطلقًا تحت وطأة الحكم المسبق المتعلّق بجماليات الخبرة الحيّة المعيشة» (GS I, 86). لا يستهدف هذا النقد استثمار هذا التقابل في فلسفة الفنّ فحَسْب، بل يستهدف أيضًا فلسفة الأسطورة وفلسفة الدِّين لدى شيلنغ (Schelling).

وعليه، يجوز لنا التساؤل هل يكون النّقد الذي وجّهه غادامير إلى «الوعي الجمالي المجرّد» لا ينبغي له أن يمتدّ إلى نقد الوعي الدِّيني المجرّد. يتطابق التّجريد الأول مع وضع الثقافة الذي ينتج فيه الفنان إبداعاته بغية تحقيق متعة الوعي الجمالي فقط. يفيد التّجريد لزوم انتشال هذه الإبداعات من أتون الحياة اليومية، من أجل التّملّي بها في المعارض الفنية أو في المتاحف. يصبح التّجريد

الثاني تجريد الوعي الدّيني الذي لا يستهدف غاية أُخرى غير غاية توليد عواطف ذات طبيعة دينية في الأنفس التي لا تزال مؤهَّلة لذلك: الشعور بالألوهي *le sensus numinis*، و«الشعور بالتبعية المطلقة» وبالمشاعر الجيّاشة، وما إلى ذلك.

استبعد ديلتاي في الوقت نفسه «العدمية الهيرمينوطيقية» (GS I, 100; trad., 112) التي تمنح شخص المؤوّل قوة الخلق القاهرة نفسها التي يسندها علم الجمال الرومانسي إلى العباقرة المبدعين وإلى «تنقيطيّة مطلقة» (GS I, 101; trad., 113)، بحيث تتوالى بمقتضاها الخبرات الحيَّة دون اتِّصال فيما بينها. يلجأ ديلتاي إلى نظرية كيركيغارد (Kierkegaard) عن مراحل الحياة، من أجل استرجاع «الاستمرارية الهيرمينوطيقية للوجود الإنساني» (GS I, 101; trad., 114) التي لا يوجد خارجها أيّ أمل في الفهم الذاتي. لكنّه لا يهتمّ إلا بالانتقال من المرحلة الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية، ولا يعنى بالقفزة النوعية التي تسمح بالانتقال إلى مرحلة الإيمان. قد نتساءل إلى أيّ حدّ نعتبر فيه أن هذه الأُطروحة تصدق بالمثل على تأويل التجربة الدّينيَّة حينما تفيد أن «استدعاء اللّحظة المباشرة وعبقرية اللّحظة وأهمية الخبرة الحية *Erlebnis* لا يبدي مقاومة اتجاه مطلب الاستمرارية والوحدة، التي هي وحدة فهم الذات» (GS I, 103; trad., 115).

يبتدئ عملُ الفهم في معناه الكامل مع اكتشاف أن تجربة الفنّ «لا تستطيع تكثيف الحقيقة المنجزة حول ما تعتبر خبرة حيَّة بخصوصها داخل معرفة مُكتملة» (GS I, 105; trad., 118). «نشهد كيف تتجسّد تجربة حقيقية داخل تجربة الفنّ، ولا يفوت تلك التجربة إدخال تغيير على من يقوم بها، ونتساءل عن نمط وجود ما نتعلّمه على هذا النحو. قد يحدونا الأمل، بناء على ذلك، في فهم أفضل لمقوّمات حقيقة الفنّ، والتي تأتي هنا لمقابلتنا» (GS I, 106; trad., 118). يكفي تعويض «الفنّ» «بالدِّين» في هذه الصِّياغة من أجل التَّوصّل إلى مقاربة أفضل للمهمّة العامة الملقاة على كاهل فلسفة هيرمينوطيقية للدِّين.

يُسهب غادامير في تقديم الشواهد غير المباشرة على الظَّواهر الدِّينيَّة في الصفحات التي أفردها لظاهرة اللَّعب، وهي الظاهرة التي تمدّه بالخيط النّاظم في تفسيره الأُنطولوجي للعمل الفني. منذ البدء، أبطل التقابل الذي نصطنعه بين الجدّ والهزل، وهو تقابل نفترض أنه يميّز ظواهر اللعب. تهتدي ظاهراتية اللعب لديه

بأطروحات هويزينغا (Huizinga) في كتابه الإنسان اللّاهِي *Homo ludens*. ولعلّ الألعاب المقدّسة الموجودة في الطقوس الدِّينيَّة هي أفضل شاهد على أولويَّة اللعب ذاته على وعي اللّاعب. «اللُّعبة هي التي تُوقع اللّاعب في سحرها وتُوقعه في شراكها وتحفظه داخل اللعبة» (GS I, 112; trad, 124). ليس اللّعب، بالمعنى الأصلي للكلمة، «تَمَثُّلًا» «*Vorstellung*» ولا فرجةً مقدّمة إلى جمهور، وليس «إخراجًا سينمائيًا» من ابتكار مخرج سينمائي يعتبر نفسه «سيِّد اللّعبة» الأكبر الذي ينتظر تصفيق الجمهور تحية له على «أدائه». إنه بالمقابل «استعراض» (*Darstellung*) يستحثّنا على المشاركة فيه، بالرّغم من أنّ هذه المشاركة قد تكون سلبية أكثر ممّا هي إيجابية(*).

استثمر غادامير الموكب الطقسي قصد الاستشهاد على الفرق الموجود بين التّصوّرين: «فعَرْض الإله داخل الطقس الدِّيني، وعَرْض الأسطورة داخل اللعبة، وهما عرضان يقومان باللّعب، ولا يعني ذلك فقط أن اللاعبين المشاركين مستغرقون تمامًا في اللعب المستعِرض (*darstellend*)، ويجدون فيه عرضهم الذاتي المُتسامي، وإنما أيضًا بمعنى أن اللاعبين يمثّلون كُلًّا ذا معنى من أجل المتفرِّج» (الحقيقة والمنهج، الترجمة العربية، 181).

يجب الإقدام على خطوة إضافية من أجل فهم ماهية العمل الفنّي. يستثمر غادامير مفهوم «الهيئة» *(Gebilde)* بغية ترجمة الفعل الأرسطي *poiein* في تقابله مع *prattein*. يتعلّق الأمر هنا بنوع من «تحوّل الهيئة» «transfiguration». ولذلك، أفضّل من جهتي ترجمة مفهوم غادامير *Verwandlung ins Gebilde* بعبارة «تحوّل جوهري إلى صورة» «Transmutation en figure». تشهد قصص تحوّل الصّورة(*) في كل الأناجيل الإزائيّة، عدا إنجيل يوحنا، على الرهانات

(*) يختلف التمثّل Vorstellung وهو استحضار شخصيّة أو حدث في ذهن قارئ الرواية عن العرض Darstellung الذي يحوّل شخصيّات الرّواية الموجودة في التمثّل الذّهني إلى مشاهد مسرحية تُحدث تفاعلًا بين المشاهد والممثّلين والجمهور. وقد كان العالم اللغوي الألماني كارل بوهلر Karl Bühler (1879-1963) قد أحدث تمييزًا بين التمثّل والاستعراض من خلال تمييز معنى القضية الذي نتمثّله ذهنيًا عن مرجع القضيّة الذي يتميّز بالصّدق والكذب. لكن غريش يركز على أهمية «الاستعراض» من أجلِ تفنيد نظرية التّمثل السيكولوجية والتأكيد على أهمية «استعراض» اللعبة ومشاركة اللاعبين والمتفرّجين فيها بصورة تفاعلية. [المترجم]

الهيرمينوطيقية التي تكتنف هذا المفهوم. أصبح الرّسل، الذين اصطحبوا يسوع إلى جبل تابور Thabor، شهودًا على «تحوّل» دخل على صورتهم، دون أن ينقلهم إلى عالم آخر. يكتفون باكتشاف حقيقة كانت خفيّة عنهم، وهي الحقيقة التي يتعيّن «تَعرّفها من جديد» (الحقيقة والمنهج، نفسه، 187). التعرّف من جديد *Wiedererkenntnis* هو الكلمة المفتاح في المقاربة الهيرمينوطيقية للعمل الفني. يقول غادامير: «ففي الواقع أن متعة التَّعرُّف تكمن في كونها متعة معرفة تزيد على ما ألفناه. ففي التعرُّف يبزغ ما نعرفه - كما لو كان شيئًا مضاءً - من جميع المعطيات الممكنة والمتنوعة التي تشرطه؛ فيفهم من حيث جوهره» (الحقيقة والمنهج، نفسه، 187).

والأمثلة التي استثمرها لتعزيز أُطروحته حول الصّلة الجوهرية الموجودة بين الفهم والتعرّف من جديد مستقاة مرّة أخرى من الحقل الدِّيني. يسمح لنا الحقل الثقافي بفهم الوظيفة الأُنطولوجيَّة لمفهوم المحاكاة *mimèsis* التي تواجه المتفرِّجين بحقيقة لا نتوصّل إليها إلّا من خلال المُشاركة في لعبة الطقوس التي تصرف ذهنهم عن الإنجازات الذاتية للمُحتفلين. يظلّ الحديث عن محتفل «عبقري» بدون معنى، ما دام يصطدم باقتناع يفيد أن اللّعبة الثقافية لا تحمل معنى إلّا في نظر من رأى فيها التقاءً للإلهيّ.

توجد أُطروحة لا تقلّ أهميَّة، وهي تفيد أنّ «تناهي وجودنا التاريخي» (الحقيقة والمنهج، نفسه، 194) يتعارض مع فكرة التأويل الفريد والصحيح إلى الأبد. يُستأنَف مجهود التأويل وتَمَلّك المعنى في كلّ وضعيَّة تاريخيَّة جديدة. لكنّه من المهم جدًّا ألّا نخلط بينه وبين فعل الإبداع: «فالتأويل هو بمعنى معيّن، إعادة إبداع، ولكنه ليس إعادة إبداع لفعل الإبداع السابق، وإنّما لبنية العمل الإبداعي الذي يجب أن يمثّل بصورة منسجمة مع المعنى الذي يجده المؤوّل فيه». (الحقيقة والمنهج، 194). لا تنطبق هذه القاعدة على تأويل مؤلفات موسيقية أو على إخراج عرض مسرحي فحَسْب، بل قد تصدق بالمثل على قراءة نص الكتاب المقدّس.

في كلّ حال، يُمثّل المؤوّل حلقة متوسطة بين العمل الفني والمتلقّين. يجب

(*) يستخدم المسيحيّون كلمة «التجلّي» للحديث عن هذا التحوّل.

أن يصبح التّوسط الذي يُنجزه توسّطًا «كليًّا»، وهو مقابل كامل لمصطلح «كلّيانيّة» «totalitaire» . لا يصبح التوسّط الهيرمينوطيقي كاملًا إلّا إذا ما نجح في الاختفاء تمامًا أمام معنى العمل الفني ذاته الذي «يظلّ نفسه أصل نفسه الخاصّ» (الحقيقة والمنهج، 195)، بدل أن يحلّ التأويل والتّعليق محلّ العمل الفني.

ألا يعني ذلك أننا نخلع على العمل الفني دلالة لازمانيّة تجعله تجلّيًا مباشرًا للمطلق؟ إذا كانت كلّ حِقبة تُقيم بحَسَب رانكه صِلة مباشرة بالمطلق، كيف لا يصدق ذلك بالأوْلى على الأعمال الفنية وعلى الديانات! عندما تحدَّث غادامير عن «زمانية الجمالي»، التمس لنفسه طريقًا آخر يُهمّ تأويل الظواهر الدِّينيّة بدورها. يجب التفكير في الوقت نفسه في حضور الخاصّيَّة الزّمانية وفي غيابها معًا. مثلما كان الحال مع هايدغر الذي جعل الخاصّية الزمانية شرط إمكان الفهم، رفض غادامير المماثلة بين لازمانية العمل الفنّي و«الزّمان المقدّس» الذي لا يُعَدُّ مقدّسًا إلّا لأنه يجعلنا على صِلة بالوحي الإلهي.

لكن العلاقة العكسية صحيحة بالمثل: تُقدّم زمانية الجمالي عَلاقة قرابة ملحوظة بزمانية الأعياد والزمانية التعبّديّة، كما أوضح ذلك كلٌّ من فالتر أوتو (F. Walter Otto) وكارل كيريني (Karl Kerenyi)(*). بالرّغم من أنّ العيد يخلِّد ذكرى حدث تاريخي، مثل عيد الفصح اليهودي والمسيحي، يظلّ الأهم هو معنى تخليد الحدث، وليس مجرّد تذكّر شيء ينتمي إلى ماضٍ وَلَّى إلى الأبد. اقترح غادامير في ملاحظة مهمّة أن «ميتافيزيقا الحضور»، التي جعل منها هايدغر علامة مميّزة داخل الأنطولوجيا الغربية، تحيل ربّما في نهاية المطاف إلى «المشاركة المقدّسة التي يتجلّى فيها الإلهيُّ» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 199). من خلال السير في هذا الاتجاه، نتساءل هل يجوز فهم مفهوم الحضور *Anwesen (ousia)* بالرجوع إلى الطريقة التي تصبح الآلهة من خلالها «حاضرة» أمام البشر، بدل الرّجوع إلى «الحضور القارّ» في «الإقامة». نجد هنا تنافسًا بين مذهبين في ظاهراتية الحضور: ظاهراتية «الزيارة» «visitation» وظاهراتية «الإقامة» «demeurer».

(*) لاحظ فالتر أوتو وكارل كيريني أهمية العيد بالنسبة لتاريخ الأديان والأنثروبولوجيا. راجع: Karl Kerenyi: *Vom Wesen des Festes*, Paideuma, 1938. (حول ماهية العيد). [المترجم]

المعطى الحاسم هو أنه «لا وجود للعيد إلّا عندما يُحتفَل به» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 199). يعني الحضور، المشاركة، و«الوجود فيه»، وهذا هو المعنى الأصلي الذي اكتسبه مصطلح النظرية *theoria* الذي يُضمر معنى التّفويض الاحتفالي. سواء أتعلّق الأمر بتخليد ثقافي أو بالإعلان عن البشارة، يظلّ المشكل الهيرمينوطيقي الواحد نفسه: يتطلّب فهمهما وجود «توسّط كلّي» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 203). فتح كيركيغارد أمامنا أُفقًا جديدًا بعدما مَيّز «المعاصَرة» عن «التزامن» المحض. من يتحدّث عن «العيد السّعيد» وعن «العِظة الجيدة» يتناسى الغاية الحقيقية من وجود الأعياد، وهي غاية تحقيق التوسّط الكامل، مما يعني نسيان المرء لنفسه تمامًا.

بناءً على هذا الأساس، بلور غادامير أطروحته حول البعد الأُنطولوجي للصّورة الذي يجد صورته النّموذجيّة في الصّور الدّينيّة الشّبيهة بالأيقونة: «بيد أنّنا نعرف أن الصّورة الدّينيّة هي التي تكشف فقط عن القوة الأُنطولوجيّة التّامة للصورة». (غادامير، الحقيقة والمنهج، 222). يستتبع الدّور النّموذجي الذي تلعبه الصّورة في ذهن غادامير مخلّفات مماثلة على تصوّر اللغة الذي عرضه في القسم الثالث من كتاب الحقيقة والمنهج، حيث اجتهد في إعادة الاعتبار إلى الوظيفة الأيقونية للكلمة، بدل اختزالها إلى مجرّد علامة.

تمارس كلّ صورة تحمل الاسم عن حق وظيفة استعراض (*Darstellung*) لا يجوز اختزالها إلى مجرّد تَمثّل (*Vorstellung*)، ولو كانت «صورة طبق الأصل» لشيء ما. يتعذّر فهم هذه الوظيفة الأُنطولوجيّة إلّا إذا فهمنا الطريقة التي تُحيل بمقتضاها الصورة إلى الواقع. قد تسترعي التأمّلات التي أفردها غادامير «للمناسبي» و«للتزييني» هي أيضًا اهتمام فيلسوف الدّين، مثل شعر المديح والصّورة الشّخصية والهجاء والزّخرفة في الفنون المعماريّة، إلخ. . . «ففيما يتعلّق بعنصر المناسبية، تمثّل هذه الظواهر حالات جزئيّة لعَلاقة عامّة يكتسبها وجود العمل الفني: أي أنَّهُ يجرّب تحديدًا متواصلًا لمعناه انطلاقًا من 'مناسبة' عرضه» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 228). نستطيع تطبيق هذا التعريف دون أدنى مشكلة على متن رسائل بولس التي تعتبر جميعها «مناسبية»، مما لا ينتقص شيئًا من قيمتها العقدية، ولا من قيمتها الأدبية!

أكّد غادامير ذاته المكانة المتميّزة التي أولاها للدِّين في القسم الأول من كتاب الحقيقة والمنهج، عندما كتب يقول: «ليس من باب المصادفة أن تَرِدَ التّصوّرات الدِّينيَّة على البال حين يدافع المرء عن المكانة الأُنطولوجيَّة الخاصة لأعمال الفنون الجميلة مقابل التسطيح الجمالي» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 231). لا يكفي القول «للعمل الفني دائمًا شيء مقدّس» (نفسه، 232)، بل نضيف أن الدّنيوي المتحقّق «عدم مفهومي». والدّليل على ذلك أنّنا نعتبر إتلاف العمل الفني بمثابة ارتكاب معصية، حتّى داخل العالم الذي فقد صلاته بالقداسة، ولا أدلَّ على ذلك من موجة الاحتجاج العالمية التي خلّفها تدمير التمثالين العملاقين لبوذا اللذين كانا يُطلّان علينا منذ ألف وثمانمائة سنة، من أعلى هضبة بانيان بأفغانستان.

يجب إيجاد حدّ وسط بين وظيفة الاستبدال suppléance الخاصّة بالرّمز symbole ووظيفة الإحالة الصرف الخاصّة بالعلامة signe، من أجل فهم البُعد الأُنطولوجي للصّورة، بما في ذلك الصّور الدِّينيَّة. لا وجود للعلامة ولا للرّمز إلّا بوصفهما مؤسَّسين من قبل. بالمقابل، تُعَزِّز الصورة نفسها بنفسها، مبتكرةً بذلك فضاء المعنى الخاصّ بها. وليس هناك أبلغ من المنجزات المعمارية للتدليل على ذلك. عندما تُهيكل المنجزات المعمارية فضاء المعنى، تحرّر في الوقت نفسه فضاء يحق «للمستهلكين» أن يستغلوه. تستحق مثل هذه الاستثمارات اللجوء إلى التأويل، سواء أتعلّق الأمر بفنِّ العمارة المقدّسة أو الدنيوية.

المفارقة هي أن الموجود على الهامش يُطلعنا على معنى أصيل للجميل، مثل الزّخرفة والطريقة التي نؤثّث بها فضاء أو نزيّنه، وهو ما يتجاوز مستوى مجرّد الخبرة المعيشة (*Erlebnisvorgang*)، بل يعتبر «حدثًا أنطولوجيًا» *(Seinsvorgang)*. تابع كانط تأكيده أنّ حكم الذّوق لا يركّز فقط على جمال الشّيء في ذاته، بل يُهمّ كذلك الحيِّز الذي تشغله الأشياء. يكشف موقع غير مناسب يحتلّه شيء ما عن قِلّة ذوق لا تختلف في شيء عن شراء نسخة مزيفة *Kitsch* من الأيقونة نفسها، مثل شراء أيقونة بالسّوق السّوداء والتباهي بها داخل قصر أحد الأثرياء الجُدد.

اختتم غادامير فحصه لحقيقة الأعمال الفنية بدراسة «الحالة الخاصّة» المتعلّقة بالأدب. ما معنى القول إن الأمر يتعلّق بحالة خاصّة؟ على خلاف باقي

الفنون الأخرى، يبدو أن القراءة مُتعة فرديّة بامتياز، وتسمح للقارئ بالانفصال عن العالم. في مقابل هذا التّصوّر، ذكّرنا غادامير بأن اليونان كانوا قد ابتكروا «الأدب» لفائدة المنشدين الذين ينجزون مهمة إنشاد قصائد كبار الشعراء. يساوي التّرتيل التأويل في هذا المقام. لا وجود للأدب من جهته إلّا من خلال فعل القراءة. يتضمّن الأدب صيرورة الفهم التي تلعب فيها «الكلمة الباطنية» دورًا مركزيًا، سواء أكانت القراءة جهرًا أو سرًّا.

أضاف غادامير بعد ذلك أطروحة تفيد أنّ الأدب ينهض لخدمة نقل الموروث الروحي الذي تختزنه «أمّات الكتب» «classique» في «الأدب العالمي». يدخل الكتاب في صنف «أمّات الكتب» عندما يقرؤه «كلّ الناس»، بِصَرْفِ النَّظر عن المسافة الزمنية أو الكرونولوجيّة التي تفصلنا عنه. اقترح غادامير التّعريف التّالي لمفهوم أمّات الكتب (المؤلفات الكلاسيكية)، وهو تعريف يصدق كذلك *mutatis mutandis* على أيّ كتاب مقَنَّن أو كتاب عمدة canonique ينتمي إلى التراث الدِّيني: «يعني المعنى المعياري الذي يتضمّنه مفهوم الأدب العالمي أن الأعمال التي تنتمي إلى الأدب العالمي تبقى أعمالًا فصيحة على الرّغم من أن العالم الذي تتحدث عنه مختلف تمامًا» (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 246).

بالرّغم من ذلك، إذا كان الفرق موجودًا بين الآثار الأدبية وكلّ ما عداها، فلأنّ الكتابة أهم صوّر الرّوح التي تصاب «بالاغتراب» «aliénée». تتبدّى معجزة الفهم في بعث المعنى الذي يقوم منتصرًا من قبر الحروف. «ولا شيء يصلح أن يكون أثرًا خالصًا للعقل كالكتابة، ولكن لا شيء يعتمد اعتمادًا كبيرًا على فهم العقل كالكتابة أيضًا. وفي فكّ شفرة الكتابة وتأويلها، تحدث معجزة: معجزة تحويل شيء غريب وميّت إلى شيء معاصر ومألوف كليًا». (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، 248)؛ «والذين يستطيعون قراءة ما دُوِّن كتابة ينتجون حضورًا محضًا للماضي ويحقّقونه» (المرجع نفسه، 248). يعتبر غادامير أن الهيرمينوطيقا لا تصبح فلسفية إلّا إذا أصبحت مؤهّلة لإنصاف التّجربة الجماليّة. بالمقابل، يجب على علم الجمال الانفتاح على الهيرمينوطيقا. تُشَكِّل التجربة الدِّينيَّة بدورها، جزءًا لا يتجزّأ من زاوية الانفتاح هذه.

التجربة الهيرمينوطيقية وافتراضاتها المسبقة.

وَسَّع غادامير المفهوم الأُنطولوجي للحقيقة ليضُمَّ مجموع علوم الروح، في القسم الذي تصدَّر كتاب الحقيقة والمنهج. بعدما أحدث قطيعةً مع التَوجّه المعرفي الذي طبع به شلايرماخر وديلتاي الهيرمينوطيقا، بدأ يتفقّد مسارًا جديدًا. يُزَوِّدُنا القرار الذي اتخذه هايدغر بقاعدة حقيقية صلبة تقوم عليها علوم الروح، وهو القرار الذي يُحَوِّل «الفهم» إلى نمط وجود، بدل اعتباره مجرّد نمط معرفة، بصرف النّظر عن زهانات ذلك القرار على طريق بلورة أُنطولوجيا أساسية. بالنسبة إلى غادامير (وبالنسبة إلينا) «تصبح مشكلة الهيرمينوطيقا من حيث مداها مشكلة كلّية، بل إنها تكتسب بُعدًا جديدًا، من خلال تأويله المتعالي للفهم» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 365-366).

ما هو هذا «البُعد الجديد»؟ تطفو مصطلحات جديدة على السطح، وهي مصطلحات يجب علينا تقويم أهميتها في فلسفة الدِّين: «انتماء المؤوِّل إلى موضوعه» و«بنية الفهم الإسقاطية» و«عمل التَّمَلّك» و«تاريخية الفهم» و«الفهم المسبق».

1. في البداية، يدعونا غادامير إلى الانتباه إلى تباين النبرة التي تحتملها الزوائد، مثل زائد -*pré* في الفرنسية (المسبق) في عبارات مثل «الحكم المسبق» «préjugé» و«الفهم المسبق» «précompréhension»: «فالشّخص الذي يحاول أن يفهم مُعَرَّض لأن ينصرف عن المعاني المُسبقة التي لا تؤيدها الأشياء ذاتها» (نفسه، 370). هل نستنتج من ذلك، مع ديكارت ومع كلّ مفكّري الأنوار، أن الشّرط الذي لا غنى عنه *Sine qua non* في كلّ فهم صحيح هو شرط التّحرر من الأحكام المُسبقة التي تعود في مصدرها إلى الشّطط في الاستعانة بحجّة السّلطة، أو إلى التّسرّع الذي لا يتلاءم مع الوقت المخصَّص لفحص الوقائع بكل هدوء؟ يعتقد غادامير أن هذا الاقتناع الراسخ في العقلانية النقدية يعتبر نفسه ثمرة حكم مسبق يفيد أن مصدر الخطأ يتبدّى في كلّ تخمين حول الحقيقة. «فالحكم المسبق الأساسي لعصر التنوير هو حكمه المسبق ضد الحكم المسبق ذاته، حكم يحرم التراث قوته» (نفسه، 374).

يبدو أن غادامير يقدّم نفسه لقمة سائغة لمن يتوجّس فيه أنه قد عزّز صف المذاهب المحافظة المنتمية إلى أشخاص مثل بونالد (Bonald) أو دو ميستر

(Joseph de Maistre) بأسلحة جديدة، من خلال سعيه إلى إعادة الاعتبار لمفاهيم الحكم المسبق والسلطة والتراث. لكنه لا يحق لنا أن نتجاهل أن «كلّ النقد الموجه لعصر التنوير يسير الآن عبر الصورة التي تعكسها الرومانسية» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 378). إن المبرّرات التي حملتنا على التبرؤ من حكم الإدانة الذي أصدره عصر الأنوار ضد الحكم المسبق، تمنعنا كذلك من إظهار مظاهر التعظيم الذي نُكنّه لدفء الحكم المسبق الذي يدغدغ المشاعر. يقول غادامير: «في الحقيقة، إن افتراض سرية غامضة بزّ بها الوعي الأُسطوري الجمعي كلّ فكر هو افتراض دوغمائي ومجرّد، شأنه بالضبط شأن حالة التنوير الكاملة، أو حالة المعرفة المطلقة. فالحكمة البدائية هي فقط الصورة المضادة 'للبلاهة البدائية'» (غادامير، نفسه، 378-379).

2. إن النقاش الحقيقي يجري في مكان آخر، غير ما هو استعراضي، في الصراع ما بين أنوار العقل وظلمات التقليد: «فهل التموقع في التقاليد يعني حقيقة الخضوع إلى الأحكام المسبقة، والحدّ من حرية الشخص؟» (غادامير، نفسه، 381)؛ أضف إلى ذلك، هل يحظر عليّ التفكير؟ هنا يقدّم غادامير إحدى أطروحاته الحاسمة: «والتاريخ في الحقيقة لا ينتمي إلينا، بل نحن ننتمي إليه. فقبل أن نفهم أنفسنا من خلال عملية فحص الذات، نفهم أنفسنا بشكل واضح ذاتيًا من خلال عيشنا في العائلة، والمجتمع، والدولة. إن الوعي الذاتي للفرد هو مجرّد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المغلقة. وذلك هو السّبب في أن أحكام الفرد المسبقة تُشَكِّل حقيقة كينونته التاريخية، أكثر مما تشكّلها أحكامه العادية» (غادامير، نفسه، 382).

لا مِراء في أن هذه الأُطروحة قد ولّدت سوء فهم، حينما تتصدّى كذلك لانتماء المرء إلى التراث الدِّيني الذي ترعرع فيه. لا يعني ذلك بالمقابل أن تلك الأُطروحة خاطئة. سيصبح الأمر كذلك إذا لم نميّز بين الانتماء والهوية، وحينما نرجع الأمور إلى فكرة جاهزة: «أنا أنتمي، إذن أنا موجود»، وعندما ننسى أننا نستطيع الشعور بتجربة الانتماء في صورة عَلاقة نقدية نُقيمها مع التقليد.

نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الطريقة التي اجتهد بها غادامير في إعادة الاعتبار إلى مفهوم السلطة، كما فعلت حنّة أرَنْت (Hanna Arendt) من جِهتها.

وحده التأويل السطحي لغادامير سيستنتج أن إعادة الاعتبار إلى مفهوم السلطة لا يعدو أن يكون نسخة ملطفة *soft* من التسلّطية. رفض غادامير الخلط بين الاعتراف عن طيب خاطر بوجود السلطة والامتثال الأعمى لها. مرة أخرى، ليس هذا هو المقام المناسب لإثارة هذه المساجلات، لأنها تجد مكانها فوق خشبة مسرح آخر غير مسرح لعبة الظلال الذي يُحدث تضادًا مطلقًا بين الاستقلال الذاتي المجرّد والتبعية العمياء. «فإذا حلّ نفوذ السلطة محلّ حكم المرء الخاص، حينئذ تكون السلطة في الواقع مصدر الأحكام المسبقة. ولكن هذا لا يحول دون أن تكون السلطة مصدرًا للحقيقة». (غادامير، نفسه، 385). قد نتوصّل إلى حجج مناسبة تبرّر الاعتراف بوجود سلطة عليا، دون أن يتطلّب منا ذلك مباركة سلب إرادتنا أو فقدان أهلية التّبصر واتخاذ القرار.

3. كان الوعي التاريخي، كما وصفه ديلتاي، قد حملنا على الوعي بالتحوّلات التي يعرفها العالم. لكن ديلتاي تراجع عن القيام بخطوة إضافية دعانا غادامير إلى القيام بها: وهي خطوة الكشف عن الحركية نفسها في اشتغال الفهم ذاته، علاوة على الحَرَكية التي تعرفها الأحداث التاريخية. يعني ذلك بالنسبة إليه إخضاع الفهم نفسه للتفكير فيه. «فالفهم يُنظر إليه فعلاً ذاتيا بصورة أقل مما هو مشاركة في حدث التراث، حدث، هو بمثابة عملية نقل يتم فيها توسط الماضي والحاضر على الدوام» (غادامير، نفسه، 399). يستحضر غادامير في إطار هذه الأطروحة إحدى مسلّماته الأكثر أهمية، وهي مسلّمة الخصوية الهيرمينوطيقية الحاضرة في المسافة الزمنية.

ماذا عن ذلك؟ هنا أيضًا، يجب تَجَنُّب إرجاع المشكلة إلى مُجَرَّد تقابل بسيط بين تَصَوُّرَين للمسافة الزمنية، حيث يُرَكِّزُ الأوّل على القطيعة والانفصال، بينما يراهن التصوّر الثاني على استمرارية سلسلة متّصلة الحلقات بفضل الانتماء إلى التراث الذي يضمنها. يمكن الاستدلال على التصوّر الأول بالصورة المجازية المأثورة عن ليسنغ (Lessing) في نشرته لشذرات رايماروس(132): «الهُوّة المَهولة

(132) G. E. LESSING, *Gesammelte Werke*, vol. 8. Berlin, Aufbau-Verlag, 1956, p.14.

الدنيئة» «der garstige breite Graben». في المقابل، يُحَوّل التصوّر الثاني التراث إلى جسر صلب يسمح لنا بتخطي هوّة الزمن، دون أن نلتفت إلى ذلك. يبدو للوهلة الأولى أن غادامير قد آثر الصورة المجازية الثانية، حينما أكّد أنّ «الفرد الساعي إلى فهم شيء ما مُرْتَبِطٌ بالموضوع الذي يأتي في لغة النص التراثي، ويتمتع به الفرد، أو يكتسب، بعَلاقة بالتراث الذي يتكلّم فيه النص» (غادامير، نفسه، 404). لكنه يسارع إلى إضافة أنه لا وجود «التيار تراث مستمر»، وبديهي بذاته، إلى درجة أن تَمَلكه لن يصبح مهمة شاقة. إن موطن الهيرمينوطيقا داخل الحياة *Sitz im Leben* هو الوجود في الموقع الوسط في التَّغريب distanciation الذي تُوَلِّده المعرفة التاريخية والانتماء إلى التراث.

نحتاج آنذاك إلى صورة مجازية أُخرى غير صورة القعر والجسر، ألا وهي صورة «بئر الحقيقة» الذي نستطيع أن نَنْهَلَ منه حقائق جديدة على الدّوام. يبدو لي أن هذه الصورة هي التي تترجم بصورة أفضل، أُطروحة غادامير عن الخصوبة الهيرمينوطيقية التي تَتَمَتَّعُ بها المسافة الزمنية: «لم يَعُد الزمان فجوة فاصلة يجب اجتيازها، إنما هو في الواقع الأساس الذي يدعم مجرى الأحداث [*Geschelen*] التي يمدُّ فيها الحاضر جذوره. لهذا فالمسافة الزمنية ليست شيئًا يجب جسرها. فهذا كان الافتراض الساذج الذي ذهبت إليه النَّزعة التاريخية؛ الذي يفيد أنَّهُ يتعيَّنَ علينا أن ننتقل إلى روح العصر، نُفَكِّر حَسَب أفكاره وتَصَوُّراته، لا بحَسَب أفكارنا وتَصَوُّراتِنا، وبذلك نخطو باتجاه الموضوعية التاريخية. وفي الواقع، إن الشيء المهم هو أن نميّز المسافة الزمنية شرطًا إيجابيًا وخصبًا تقدّم العون للفهم. فهذه المسافة ليست هَاوِيَة سحيقة، إنما هي مملوءة باستمرارية العادات والتقاليد، وفي ضوئها يقدّم ما يصلنا من التراث نفسه إلينا» (غادامير، نفسه، 406-407).

تُحَذِّرُنا هذه المُسَلَّمة من الفكرة التي تفيد أننا حينما نبتعد داخل الزمان عن الزمان الذي يُؤَسِّسُ الدِّين، تفقد ادّعاءات الصلاحية التي يرفعها كامل مصداقيتها، وتكفّ نتيجة ذلك عن إثارة فضولنا؛ فضلًا عن ذلك، يجب علينا أن نتخيّل إمكان تحوّل «الحدث» «événement» إلى «تَجَلٍّ» «avènement»، وهو ما ذكرناه بخصوص الهيرمينوطيقا المسيحية، لأنه «قد يكتسب معنى كُلَّما مر عليه

زمن»[133]. إن الخصوبة التي يُضفيها غادامير على المسافة الزمنية، لا تعني أن تلك المسافة لا تشكّل تهديدًا، بقدر ما تمثّل فرصة سانحة أمام كلّ من يسعى إلى الفهم؛ بل يذهب غادامير أبعد من ذلك، حين يسند إليها وظيفة نقدية. بوسع المسافة الزمنية غالبًا إحداث تمييز نقدي متبصّر بين «الأحكام المسبقة الصادقة» التي نفهم بواسطتها، والأحكام المسبقة الزائفة التي نسيء الفهم بوساطتها (غادامير، نفسه، 408).

4. يَنْتَصِبُ المدافعون عن العقلانية النّقدية وعن نقد الأيديولوجيات، مُحتجّين على هذه الأُطروحة غير المسبوقة التي ترفع الزّمان إلى منزلة محكمة النقض العليا. على العكس من ذلك، يعتقد غادامير أن هذه الأُطروحة هي التي تتجاوز سذاجة المذهب التاريخي، باسم مبدأ تاريخ الأثر *Wirkungsgeschichte*. أكد ديلتاي في كتابه عن تشييد العالم التاريخي أن «من يقوم بالبحث التاريخي هو بالذات من ينجز التاريخ»[134]. بالرَّغم من أن هذه العبارة تحمل أكثر من معنى، فإنها تتضمّن بقعة عمياء. لا يجب علينا التفكير ها هنا في الضحايا وفي «واجب حفظ الذاكرة» فحَسْب، مما يفرض علينا استذكار معاناتهم، بل يجب التفكير بصورة عامة في السلبية التي تَسِم الوجود التاريخي بما هو كذلك.

استحضر غادامير هذا البُعد الموجود في كينونتنا التاريخية، عندما تحدَّث عن تاريخ الأثر *Wirkungsgeschichte* وعن الشّعور الواعي بتاريخ الأثر *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. يُنَبّهنا الوعي الهيرمينوطيقي، الذي لا يختزل إلى الشّعور بالنسبيَّة التاريخيَّة الكلّيَّة، إلى أننا متأثّرون بالماضي بصورة أبعد من أيّ شيء نرتقي به إلى مستوى موضوعية المعرفة التاريخية. لكننا بدل أن نصبح أسرى منظورنا الذاتي للعالم، ينجز الفهم بصورة دؤوبة عملية «انصهار الآفاق» الزمانية التي تحدث اندماج الماضي والحاضر.

5. عندما حَوّل غادامير التطبيق المجتهد إلى القلب النّابض في عملية الفهم، اكتشف فضائل الهيرمينوطيقا اللاهوتية والقانونية التي لم تُغفل أبدًا هذا

---

(133) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.375.

(134) Wilhelm DILTHEY, GS VII, 278.

الجانب، كما اكتشف مذهب أرسطو حول الحكمة العملية *phronèsis*. ليست الحكمة العملية، القادرة على إصدار حكم أخلاقي وَفْق المقام، مجرّد تقنية ماهرة؛ بل هي فنّ يتطلّب براعة بالغة لم يُؤهَّل كلّ الناس لحسن ممارستها! سواء أتعلّق الأمر بالقراءة المتديّنة للكتاب المقدّس، أو بالتأويل القانوني لقانون ما أو بحكم أخلاقي على نازلة، لا ينفصل الفهم في أية لحظة عن التطبيق المجتهد. إن الاجتهاد في التطبيق هو الذي يُنتج «الفهم الفعلي للكّلي نفسه الذي يتمثّل لدينا في النص المعطى» (غادامير، الحقيقة والمنهج، 458)، بدل أن يتحقّق الاجتهاد لاحقًا، حينما يكون فنّ التأويل *subtilitas intelligendi* قد أدّى مهمته. من اللازم على فيلسوف الدِّين تدقيق وجوه تطبيق هذا الاجتهاد في الحالة التي يرجع فيها الموضوع الدِّيني إلى نص لا يحمل هالة القداسة داخل التراث فقط، بل ويقرأه كذلك بوصفه «الكلام الحيّ لله». بالرَّغْم من أن الانتماء إلى النص المقروء والمفهوم يكتسي دلالة خاصة في هذه الحالة، فإن «الشخص الذي يقرأ نصًا ما يستطيع، بل يتعيّن عليه، أن يقبل حقيقة أن الأجيال القادمة سوف تفهم النص بخلاف ما قرأه هو فيه» (نفسه، 457).

6. يعتبر غادامير أن التجربة «أكثر المفاهيم غموضًا» (غادامير، نفسه، 464). وضعت نظرية التجربة في خدمة اكتساب المعرفة، ابتداءً من بيكون Bacon وصولًا إلى ديلتاي، مرورًا عبر هيغل. يجب إخضاع الخبرة للمراقبة بفضل تطبيق منهج صارم، عندما ننظر إليها من زاوية «تجريبية»، ونستطيع تكرار التجربة من حيث المبدأ. انتبه الجدل الهيغلي دون غيره إلى تعذّر تكرار التجارب التي تغيّر الوعي الذي نملكه عن أنفسنا. بالرَّغْم من أن غادامير يُكبِر في هيغل مفكرًا أصيلًا حول الخبرة، يؤاخذه على عدم الاهتمام بما يكفي بواقعة أن «حقيقة التجربة تتضمّن دائمًا الإحالة إلى تجربة جديدة». هنا تنفصل الهيرمينوطيقا الفلسفية عن الجدل الهيغلي: «فتحقّق جدل التجربة المناسب ليس في المعرفة النهائية، إنما في الانفتاح على تجربة تكون ممكنة من خلال التجربة ذاتها» (نفسه، 475).

يُرجعنا التحديد الثالث العام للتجربة إلى الحكمة المأساوية وإلى التعلّم من المعاناة *pathei mathos* لدى إيشيل (Eschyle). لا يتعلّق الأمر فقط بالتأكيد أن

المعاناة قد تتحوّل إلى مدرسة في الحكمة، بالرَّغم من أنها ليست مدرسة في المعرفة. تُحيلنا عبارة إيشيل بالمثل على تصوّر ديني معيّن للتناهي الإنساني: لا يجب أن يغيب عن الإنسان أنه ليس إلهًا.

تطرح التجربة الهيرمينوطيقية التي تضعنا في مواجهة مغايرة التراث مشكلات مماثلة على التقاء الآخر، سواء أكانت تجربة دينية أو ثقافية. تتجسّد الطريقة الأولى لحلّ هذه المشكلات في التركيز على السلوك النموذجي التي يجد مصدره في بقاء الطبع نفسه. وهو ما يتوافق مع نمط المعرفة المدوّن في كتب مبادئ الطباع البشرية. والمنهجيّة المعتمدة على التصنيف، كما يمارسها ديلتاي، ليست في العمق شيئًا آخر غير توسيع مبادئ علم الطباع على بنيات روحية مثل رؤى العالم والديانات وما إلى ذلك. تخلّصنا هذه المقاربة الموضوعية من تأثير التقاليد التي تشكّل كينونتنا التاريخية.

يجد جدل الاعتراف لدى هيغل، وهو جدل يضع فهم الآخر في إطار عَلاقة تناظر متبادلة، مقابله الهيرمينوطيقي في الوعي التاريخي القادر على تعرّف مغايرة الماضي. يمكن اختصار مبدئه بالقول: «هو (الماضي) يظلّ هو، أنا (الحاضر) هو أنا. لكن الفرق يظلّ موجودًا بين الوعي بعَلاقة التناظر المتبادلة بين الماضي والحاضر، وبين قبول أن يستمر الماضي في استدعائنا. هذا هو الشرط الذي لا غنى عنه الذي يحملنا على الحديث عن تجربة هيرمينوطيقية بالمعنى الصارم: «فأنا علي أن أسمح للتراث بادّعاء مشروعيته، ليس بمعنى الاعتراف البسيط للماضي بآخريته، إنما بطريقة تجعله يقول لي شيئًا» (غادامير، نفسه، 482).

تُرجِعُنا مثل هذه التجربة، وهي تجربة لا تتوقف عن استدعاء تجارب جديدة، وتتخلّى عن البحث عن المعرفة المطلقة، من الجدل الهيغلي إلى الجدل الأفلاطوني. لا ينفصل فنّ الفهم (الهيرمينوطيقا) عن فنّ المساءلة (فن الكشف العلمي). يجمع الحوار الأفلاطوني بينهما بطريقة متلاحمة، بينما يعتبر الجدل الهيغلي: «هو مونولوج الفكر الذي يحاول أن يحقق سلفًا ما يتضح في كل حوار أصيل شيئًا فشيئًا» (غادامير، نفسه، 491).

عندما يتعلّق الأمر بالحوار الهيرمينوطيقي مع التراث، يطالبنا غادامير بالتخلّي عن فكرة أننا نحن من يأخذ المبادرة إلى المساءلة، ويدعونا إلى العزوف عن فكرة أنه يجب علينا أن نُخضع التراث للاستنطاق. ليس الاستنطاق إلّا كاريكاتورًا ساخرًا حول ما يقع في المحاورات الحقيقية! فالشيء الأهم هو «السؤال الذي يطرحه علينا نص ما، وحيرتنا بإزاء كلمة تراثية. لذلك، فإن فهم هذا السؤال، أو هذه الكلمة، يشتمل على مهمة التوسّط الذاتي التاريخي بين الحاضر والتراث» (غادامير، نفسه، 496).

«آدم أين أنت؟»: المؤوّل الذي يسعى إلى فهم معنى هذه الآية من سفر التكوين مطالب بأن يقبل أن هذا السؤال قد يؤثّر فيه بدوره. بهذا المعنى أفضلُ التعليق من جِهتي وفي سياق بحثنا على أطروحة غادامير: «ففهم قابلية شيء ما للمساءلة هي بحدّ ذاتها مساءلة» (غادامير، نفسه، 497).

الكلمات من أجل قول الشيء: «المحادثة التي هي نحن أنفسنا».

يفترض فنّ الفهم وفنّ المساءلة القدرة على ابتكار لغة مشتركة: هذه هي الأُطروحة الثالثة الرئيسة لغادامير. تقدّم الأُطروحة قاعدة أُنطولوجيَّة إلى تصوّره حول الهيرمينوطيقا. «إن بلوغ الفهم في محاورة ما ليس مجرّد أن يقدّم المرء نفسه، ويُثبت بنجاح وجهة نظره الخاصة، إنما هو التحوّل إلى تشاركية لن تكون طبيعتنا فيها هي طبيعتنا نفسها قبل ذاك» (غادامير، نفسه، 502).

يعتبر غادامير، على غرار هايدغر من قبل، أن الكينونة الحقيقية للغة تشكّل جزءًا من «أكثر الأسئلة التي يتفكّر فيها الإنسان غموضًا» (غادامير، نفسه، 501). لا نستطيع التغلّب على جوانب الغموض هذه من خلال التماس المسالك المعتادة في «فلسفة اللغة». يكتشف غادامير اللغة بوصفها «الوسط الكلّي الذي يحدث فيه الفهم. والفهم يحدث في التأويل المفسّر (*Auslegung*)» (غادامير، نفسه، 511)، بعدما اهتم بالبنية اللغوية في الخبرة الهيرمينوطيقية. تحتاج التجربة الهيرمينوطيقية احتياجًا مضاعفًا إلى اللغة، أوّلًا لأن الرسائل المكتوبة هي الموضوع المفضل في كلّ تأويل، ولا يتمثّل الموضوع في «نيات» افتراضية لدى كُتّابها؛ وثانيًا لأن الفهم يتطلّب أن يجد المؤوّل اللغة التي يكلّمه فيها النص:

«ولكن لا نص ولا كتاب يتكلّم إذا لم يتكلّم لغة تواصل الآخر. وهكذا يجب على التأويل أن يجد اللغة الصحيحة إذا ما أراد حقيقة أن يجعل النص يتكلّم» (غادامير، نفسه، 521).

ما الذي يجعل هذه الأطروحات تحظى باهتمام فيلسوف الدِّين؟ يظهر عنصر أوّلي في الإجابة عندما نُصغي بعناية إلى المأثورة: «المحادثة التي هي نحن أنفسنا» (غادامير، نفسه، 501). ليس من قبيل المصادفة أن تُكتب بريشة غادامير. يتبيّن أنه قد اقتبسها من أشعار هولدرلين (Hölderlin) في مسودة نشيد عيد السلام الذي ألّف سنة 1801، بمناسبة التوقيع بمدينة لونيفبل Lunéville على اتفاقية السلام بين الفرنسيين والنمساويين:

كم تعلّم الإنسان من أشياء
كم من سماوات سمّاها
منذ أن أصبحنا بشراً نتحدّث
ويستمع بعضنا إلى بعض

تَتَضَمَّن هذه الأبيات الشعرية، التي تُشَكِّلُ جزءًا من أقوال هولدرلين التي استثمرها هايدغر في تحديد ماهية الشعر[135]، كلّ الكلمات المفاتيح المتضمّنة في تصوّر اللغة الذي بلوره غادامير في القسم الثالث من كتاب **الحقيقة والمنهج**. لا تنبني التجربة *Erfahrung* على ما نُنجزه، بل التجربة هي ما يحدث لنا وما يغَيّرُنا. عندما نأخذ هذه التَّجارب بهذا المعنى «الهيرمينوطيقي» والتاريخي، يتبيّن أنها متعدّدة ولا تقبل الاختزال إلى مقياس المعرفة. كما أن الأسماء التي ابتدعها البشر للإحالة إلى السماوات، أي إلى الألوهة، لا حصر لها. هذه التجارب المتباينة، وهذه الأسماء المتعدّدة التي تطلق على الألوهة، مُدَوَّنَة في سِجِلَّات التقاليد المأثورة التي سبقتنا ولا تزال تُوجِّه كينونتنا.

ليس الكلام مُجَرَّد «مَلَكة» تُمَيِّز الإنسان عن الحيوان، بالقدر نفسه الذي لا نعتبر فيه اللُّغة مُجَرَّد أداة نستعملها حَسَب الهوى لتبليغ أفكارنا. تُشَكِّلُ اللغة

(135) Martin HEIDEGGER, «Das Wesen der Dichtung», Ga 4, 38-40.

كينونتنا ذاتها، بما أنها «محادثة» *Gespräch*. لا ينبغي لمفهوم بالغ الخصوبة مثل مفهوم «الشكل الرمزي» لدى كاسيرر، ولا ينبغي لتأكيد هومبولد أن اللغات التاريخية تَتَضَمَّن «رؤية للعالم»، أن يُنسينا «أن 'الشَّكل' اللغوي والمضمون التراثي لا يمكن أن ينفصلا في الخبرة التأويلية» (غادامير، نفسه، 574). يثير البيت الرابع لدى هولدرلين انتباهنا إلى أن «القدرة على الكلام» لا تنفصل عن مَلَكة الاستماع. تَسْبِقُ الملكة الثّانية القدرة على الكلام، من منظور غادامير الهيرمينوطيقي.

هذه الأُطروحة هي التي تسوّغ الطريقة التي يقرّب بها انتماء المُؤَوِّل من الزاوية الهيرمينوطيقية إلى النص وانتماء العلاقة المتعالية للحقيقة إلى الكينونة ذاتها، وهذا ما وجد صيغته الأولى في الشَّذرة الثالثة من الشعر الأنطولوجي الذي ألّفه بارمنيدس (Parménide): «الكينونة والتفكير واحدٌ أمرٌ واحدٌ هما الشيء عينه». في صلب المفردة الألمانية *Zugehörigkeit* («الانتماء»)، يجب الانتباه إلى اشتقاق *Hören* («الاستماع»)، وإلّا لم نفرّق بين الانتماء الهيرمينوطيقي والتضامن الذي تؤيده العصبية الطائفية. فيما يَخُصُّ التجربة الدِّينيَّة، من المهمّ الانتباه إلى المعنى الجديد الذي خلعه غادامير على مصطلح «الانتماء»، لما كتب عبارة: «مُنْتَمٍ إلى التراث (*Zugehörig*)»، وهي عبارة يستهويني شرحها بعبارة «كينونتي فيه» - «بهذا المعنى يتّخذ مفهوم الانتماء هنا تعريفًا جديدًا. فالانتماء يحدث بمخاطبة التراث إيانا. وكلّ امرئ يوضع في تراث ما- يصْدُقُ هذا، كما نعلم، حتى على الإنسان الذي يُطلقه الوعي التاريخي داخل حرية جديدة وواضحة - يجب أن يصغي إلى ما يصله منه» (غادامير، نفسه، 599). القراءة السطحية لهذه الأُطروحة وحدها هي التي تتناسى وجود طُرُق ممكنة متعدّدة نتأثر فيها بالكلام الذي يصل إلينا. لا تفيد كلّ تلك الطُّرق أنّها تقود إلى الخضوع الأعمى، كما يَتَمَثَّلُ في فكرة عدم الاستقلال hétéronomie. كما أن القراءة التالية لا تقلُّ سطحيَّة حينما تستنتج من الأُطروحة التي تقول «إن الكينونة التي يمكن أن تكون مفهومة هي اللغة» أنَّ الأمر لا يعدو أن يكون «مجرّد» مسألة «مفردات» (غادامير، نفسه، 613).

قدّمَ غادامير فكرة الحقيقة الهيرمينوطيقية، التي أصبحت رهان كلّ ألعاب

الفهم، حين خَلَع على التجربة الهيرمينوطيقية الكونية نفسها التي تقال عن اللغة الإنسانية وعلى العقل. يعني ذلك أن تلك الألعاب ليست موجودة عبثًا ولا تدخل بكاملها في باب الهزل. نشارك في حدث الحقيقة الذي يتجاوزنا والذي يتعذر علينا الإفلات منه، بفضل الاطمئنان إلى لعب اللغة نفسه «اللعب الذي يُوَجِّهنا، وهو الذي يعتزم فعل شيء ويتراجع عن فعله، وهو الذي يسأل ويحقّق ذاته بالإجابة» (غادامير، نفسه، 631). تُهمّ لعبة الفهم الكبرى من خلال تأويلها الطريقة التي يسائل بها الفيلسوف التقاليد الدِّينيّة الموروثة، وتلك اللعبة هي كذلك لعبة الحقيقة الكبرى، : «ففي الفهم، ننشد إلى حدث للحقيقة ونصل، دائمًا، جدّ متأخرين، إذا ما رغبنا في معرفة ما يفترض أن نعتقد به» (غادامير، نفسه، 631).

هذه هي الأُطروحة الختامية التي تكشف لنا عن الدلالة الحقيقية لقصيدة ريلكه (Rilke) التي استهلّ بها غادامير كتاب **الحقيقة والمنهج**:

أن تلتقط ما رميته أنت بنفسك، فذاك
مجرّد مهارة وكسب زهيد
ولكن حينما تُصبح من يلتقط فجأة كرة
رمتها شريكة أبدية
رمية لا تخطئ أبدًا
نحوك، نحو أعماقك، في قوس
من أقواس مبنى الله الهائل:
فلماذا فقط تصبح القدرة على الالتقاط آنئذ قوة
ليست لك، بل للعالم.

(غادامير، نفسه، تقديم الكتاب)

أقترح ترجمة تختلف قليلًا عن الترجمة الموجودة في النص الفرنسي لكتاب **الحقيقة والمنهج**، وهي ترجمة حرفية قدر الإمكان:

عندما تصبح على حين غِرّة من يستقبل الكرة
تلك الكرة التي وجّهتها إليك شريكةٌ أبديّةٌ في اللعب

إلى صميم وجودك، بوتيرة مناسبة
في إحدى أقواس جسور الله الهائلة
آنذاك فقط تصبح القدرة على الاستقبال قدرةً
لا لن تكون القدرة قدرتك، بل قدرة أحد العوالم

لقد تجاهل كثير من المؤوّلين هذه القصيدة الشعرية التي لا تقلّ أهمية وتحمل برأيي أكثر من معنى عن تصوّر غادامير لمنزلة الهيرمينوطيقا، كما يحمله الاستشهاد الموضوع في مستهل كتاب الكينونة والزمان(*). تظهر استعارة اللعب في هذه القصيدة في صورة إحالة رمزية على التجربة الهيرمينوطيقية(136). اللّعب ليس عملًا فذًا ولا هو انجاز تُنجزه الذات، مُبرزًا مقدرتها، بل يبرز اللعب ماذا «يحيط» بالذات(**). لا نستطيع أن نقول عن هذا اللعب إن البشر هو من فَكَّر فيه أو إنه السّيد المتحكم فيه، بالقدر نفسه الذي لا نعرف فيه متى ابتدأ. تُدير الفلسفة الهيرمينوطيقية ظهرها بكل حزم للإشكاليات التأمّلية العقلانية حول البداية المطلقة (غادامير، نفسه، 610)(***).

قد تلمح الصُورة المجازية التي تتحدّث عن «أقواس الجسور الكبرى لله» بالمثل إلى الديانات التاريخية الكبرى. تعكس كلّ هذه الصور المجازية الهيئة التي اتخذتها الحكمة في الكتاب المقدّس، حينما رقصت أمام الله أثناء خلق العالم. قد يستنتج البعض من ذلك أن الهيرمينوطيقا ليست إلّا نسخة شاحبة من الأنطو-تيو-لوجيا. يفيد التّأويل الجديد الذي اقترحته لتأسيس الهيرمينوطيقا مع غادامير أن الأمر يتعلّق هنا «بحكم مسبق»، أي بحكم متسرّع لا مبرّر له.

(*) المقصود قول أفلاطون a244 من محاورة السوفسطائي، حينما أشار الضيف إلى أنه كان يظن أنه يعلم ما هو الموجود، ولكنه تبيّن له أنّه لا يعلم في الحقيقة عنه شيئاً. [المترجم]

(136) راجع مقالتي بخصوص هذا الموضوع:
«Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique», *Revue internationale de philosophie* 54, (n̊ 213, 2000) p.447-468.

(**) يعني اللفظ الفرنسي comprendre معنى الإحاطة، كما يعني الفهم. ولذلك، تعني الإحاطة الفهم بالمعنى الذي يذهب إليه الكاتب. [المترجم]

(***) مثل البداية المطلقة للعلم في ظاهراتية الروح لدى هيغل. [المترجم]

أسئلة.

يُذَكِّرُنا غادامير في ملاحظة هامِشِيَّة واردة في كتاب الحقيقة والمنهج بدلالة مصطلح الفهم *Verstehen* في الأصل: يشير المصطلح إلى واقع الدفاع عن «قضية» داخل المحكمة (غادامير، نفسه، هامش 173، صفحة 361-363). لم أختتم بعد دفاعي عن «القضية الهيرمينوطيقية»، بالرَّغم من اتساع حجم هذا الفصل بصورة جدّ مطوّلة. ستزوّدنا الفصول التالية بمناسبات جديدة لاستئنافه، مما يعني كذلك الإسهاب في مناقشة مستفيضة مع الفلسفة الهيرمينوطيقية لغادامير. لنختتم كلامنا ببعض التأمّلات التي تُنير الطريق الذي تبقى لنا السّير فيه.

1. ترجع نسبة كبيرة من الاعتراضات المُوَجَّهة إلى غادامير إلى السؤال التالي: «ما هو مُراد الفلسفة الهيرمينوطيقية في العمق؟»، أضف إلى ذلك: «ما هي فحوى اللعبة الهيرمينوطيقية مع الحقيقة؟». لنبتدئ بملاحظة دلالية بسيطة: إذا كان مذهب غادامير في الهيرمينوطيقا يدور حول محور الكلمة المفتاح التالية: *Verstehen* (أي الفهم)، فهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم *Verständnis* (فهم) و*Verständigung* (تفاهم)، وترتبط خصوصًا بمفهوم «الاتفاق» *Einverständnis*. يحتمل المصطلح الأول دلالة أُنطولوجيَّة: يصف بِنية أساسية في كينونتنا إلى العالم être au monde. يعمل المفهوم الثاني على استجلاء التوجّه «الموضوعي» في هيرمينوطيقا غادامير، المتجهة دائمًا نحو فهم «الأشياء ذاتها». (غادامير، نفسه، 269)، وليس نحو فهم المهارات الذاتية التي يكشف عنها المؤوّل. يذكّرنا المفهومان الأخيران بالبُعد البيني وبالرهانات الأخلاقية للمشكلة. إذا ما أردنا تطبيق مبادئ مذهب غادامير في الهيرمينوطيقا على فهم الدِّين، لا ينبغي لنا تجاهل مجمل هذه الأبعاد الأربعة.

2. تتجلّى عبقرية كونفوشيوس حَسَب فاندارميرش (Vandermeersch) في كونه قد عرف كيف يتمثّل مبادئ التراث المؤسّساتي التي تكَفَّلَ بمهمة إحيائها في صورة قِيَم أخلاقية. يُشبه المذهب الهيرمينوطيقي الإنساني لدى غادامير مذهب كونفوشيوس من بعض الوجوه. توجد مبرّرات معقولة حملت نسبة عالية من النقّاد على الانتصاب ضد الفصل بين «الحقيقة» و«المنهج» الذي أقامه غادامير والذي عكسه عنوان كتابه العمدة. وقد جاءت تلك الاعتراضات من أولئك الذين تبنّوا

مطالب العقل النقدي بغية التنديد بإعادة الاعتبار إلى الأحكام المسبقة، على اعتبار أنها فكرة تنتمي إلى تيار محافظ جديد؛ أو جاءت من أولئك الذين سعوا إلى التخفيف من حدّة الخيار الذي فرضه بين الحقيقة والمنهج، أو إلى تجاوز ضرورة الخيار بكاملها. تشكّل علامات الاستفهام هذه اليوم جزءًا من تاريخ الأثر الذي أحدثه كتاب الحقيقة والمنهج. وتُعتبر المساجلات التي دارت رحاها بين هابرماس وغادامير خلال نهاية الستينيات من القرن الماضي هي أهمّها. كان الرهان خلال ذلك متعلّقًا بمعرفة هل يصدّنا الانتماء الهيرمينوطيقي إلى تقليدٍ ما عن الانتباه إلى نسبة العنف التي يبطّنها. سيكون الفصل الخامس مناسبة للعودة إلى هذه المساجلة المهمّة.

3. أسوق العبارة التالية التي كتبها شتراوس (Leo Strauss) بغية تقديم وصف جديد للفكرة التي كوّنها غادامير عن الانتماء إلى التقليد. «الوفاء الحقيقي لتقليدٍ ما مختلف تمامًا عن النظرة التقليدية التي تَتَمَسَّك بالحرفية، بل إنَّ الوفاء للتقليد يتعارض بالفعل معها. لا ينبني الوفاء على المحافظة على التقليد فقط، بل على استمرارية التقليد بالمثل. وبما أنَّ الأمر يَتَعَلَّقُ بالوفاء لتقليد حيّ يوجد ويتطوّر باستمرار نتيجة ذلك، يتطلّب منّا التّمييز بين الحي والمائت، وبين الشعلة والرماد وبين الذهب والتراب»(137).

لِنَدَع شتراوس يَتَحَمَّل مسؤولية الحكم الذي أصدره في حق اسبينوزا، عندما صرَّح في حَقِّه، «بما أنه كان رجلًا يفتقر إلى الحُبّ»، فإنّه لَمْ ينتبه إلّا إلى رماد التقليد اليهودي، بدل الانتباه إلى شعلته. إذا ما طَبَّقْنا صورة الشعلة على التقاليد الدِّينيَّة، نصبح ملزمين بالتّساؤل هل شعلة العوسج الملتهب لا تزال متوهّجة ولا تزال تُنير طريقنا. أمّا بالنسبة لغادامير، فإنَّ أُطروحته تفيد أنه مهما كانت سميكة ركامات التراب، فإنها تحافظ على نار الحقيقة متوهّجة تحت الرماد.

4. أَوَدُّ الإشارة إلى طقوس يونانية قديمة تَخُصُّ استشارة الآلهة، بعد العودة إلى نقطة الانطلاق في هذا الفصل، انطلاقًا من محاورة إيون *Ion* الأفلاطونية

(137) Leo STRAUSS, *Le Testament de Spinoza*, textes traduits et annotés par G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Eichenbaum, Paris, éd. du Cerf, 1991, p.300.

ووصولًا إلى كتاب غادامير الحقيقة والمنهج. كانت تلك الطقوس تُمارَس في مدينة قديمة مُنتمية إلى فاراي (Pharai)، وتتصل بزوج هيستيا-هرمس Hestia-Hermès. يصف جان بيير فيرنان (Pierre Vernant)[138] المكان بالعبارات التالية التي تذكّرنا بباوزانياس (Pausanias)[139]، في دراسته الباهرة عن التمثّل الدِّيني للمكان في الفكر اليوناني القديم: «عند مجيء المساء، يلج العرّاف السّاحة *agora*؛ أوّلًا، يدخل البيت. يحرق فيه البخور. يملأ القناديل زيتًا ويُشعلها. يضع فوق مذبح هيستيا قطعة نقدية من البلد، وهي مُقَدَّسة دون شك، تحمل اسم 'البرونز'. بعد ذلك فقط، يَتَّجِهُ قبلة هرمس، ويَهْمِسُ في أُذُنِ الإله بالسؤال الذي يرغب في طرحه عليه. عندما ينتهي من ذلك، يضع أصابعه في أذنيه، ويَتَقَدَّم في هذه الوضعيَّة إلى الأمام للخروج من السّاحة. وحالما يتخطى البهو الظليل المحيط بالمعبد ويصل إلى الخارج، (*ek to ektos*)، يُزيل أصابعه من أذنيه، وأول صوت يتناهى إليه وهو في طريقه يُمدّه بجواب الله»[140].

تُعتبر هيستيا، في الأُسطورة اليونانية، إلهة البيت، أو «المسكن الخاص» الذي يسود القِيَم الأبوية في العائلة أو المدينة. أما هرمس بالمقابل فهو إله موجود في كلّ مكان ويتحكّم في اللّقاءات مع الغريب، وهي لقاءات حتمية ومخيفة دائمًا وخطيرة. تمثّل الآلهتان حدّين متطرفين داخل ساحة أثينا، وداخل الفضاء العمومي الذي يشهد المناقشة والمحاورات وتبادل الرأي بين المواطنين. إذا كان المدافعون عن العقل التواصلي أو عن أخلاقيات المحادثة يعتبرون أن العقل، الذي يحمل اسمه عن حق، لا يتحقّق إلّا في هذا المكان، كيف نستطيع تأويل هذه الطقوس في أفق بحثنا عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي للعقل ولفلسفة الدّين؟

يَجِبُ على كلٍّ واحد منا أداء دَينِه لهيستيا، أي للتراث الذي سمح له أن يتخذ صورته هذه. إذا كانت هيستيا هي حامية حمى الهُويَّة، لا يحقّ لها المطالبة

(138) Jean-Pierre VERNANT, «Hermès et Hestia. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», *Mythe et pensée chez les Grecs*, p.195.

(139) PAUSANIAS, *Description de la Grèce* VII, 22, 1 s.

(140) Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p.195.

بلقب «الأم والمعلّمة» «Mater et Magistra»، وهو اللقب الذي قد يجعلها الواهب الوحيد والأخير للحقيقة. ولن يكون الأمر كذلك إلّا إذا كان من يبحثون عن حقيقتهم الخاصّة بهم يتلقّون منها مباشرة الأجوبة عن الأسئلة التي تسكنهم. أتَخَيَّل أنَّ هذا الاحتمال كان يراود غادامير عن قرب، عندما أعطى الأولويَّة للانتماء إلى التقليد الذي يُمدّنا بحقائق متجدّدة على الدوام. لكنه من الواجب علينا ألّا نتجاهل أن الأجوبة لا تُعطى إلّا لمن عرف كيف يُثير الأسئلة المناسبة، وهذا ما يتضمّن قدرة على «وضع الذات موضع تساؤل».

هل نَتَوجَّه بأسئلتنا إلى هرمس فقط في اللحظة التي يفقد فيها الانتماء إلى التراث صورته البديهية، وعندما لا نعلم بالضبط لـ «أيّ قدّيس ننذر؟» لا أظن ذلك. بالمقابل، يوجد إغراء كبير يحملنا إبان الأزمات على تحويل هرمس إلى مصدر جديد للحقائق، وهي حقائق دفينة وخفية وملتبسة. هذا هو سحر الباطنية hermétisme والعلوم السرية ésotérisme، وهو العلم الذي أراد رومباخ (Rombach) إعادة الاعتبار إليه مؤخرًا[141].

تَتَطَلَّبُ استشارة الآلهة انزياحًا إضافيًّا، ضمن الطقوس التي نفحصها هنا: لا نهتدي إلى الجواب إلّا بعد مغادرة ساحة أثينا، وهو جواب يأتي من شفتي أول أجنبي يُصادفنا. إذا ما سلّمنا بصحة التأويل الذي اقترحته بناء على استعارة المَثَل، سيُمدّنا هذا التأويل بنموذج يُوَجِّهُنا في التفاهم بين الديانات. إذا ما تجنّبنا اختزال الهوية إلى ادّعاء ساذج: «أنا أنتمي، إذن أنا موجود»، لا يعني الانتماء إلى تقليدٍ ما أنه يُملي علينا الأسئلة المشروعة الوحيدة التي يحقّ لنا إثارتها، كما لا يجوز له بالمثل أن يدفعنا إلى تجاهل أن الأجوبة تمرّ حتمًا عبر تجربة الغريب.

(141) Heinrich ROMBACH, *Der kommende Gott. Hermetik-eine neue Weltsicht*, Fribourg, Rombach, 1991.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- Gesammelte Schriften 1-10, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1985- 1995 (=GS); *Hermeneutik* 1: *Wharheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (abrégé: GS 1), trad. P. Fruchon, J., Grondin, G. Merlo ; *Vérité et méthode*, Paris, Éd. du Seuil, 1996;

- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج. الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية د. جورج كتوره، الطبعة الأولى، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007 إفرنجي.

L'Art de comprendre, t. I, *Écrits I. Herméneutique et tradition philosophique*, trad., M. Simon, Aubier, 1982. *Écrits 2, Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, textes réunis par P. Fruchon et traduits par I. Julien-Deygout, Ph. Forget, P. Fruchon, J. Grondi et Schouwey, Paris, Aubier, 1991; *La philosophie herméneutique*, trad. J. Grondin, Paris, PUF, 1996; *Le problème de la conscience historique*, éd. P. Fruchon, Paris, Éd. du Seuil, 2e éd. 1996; *Langage et vérité*, trad. J.-Cl. Gens, Paris, Gallimard, 1995; *Herméneutique et philosophie*, H.-G. *Gadamer*, Paris, Beauchesne, 2001.

لائحة المراجع.

- DENIAU, G., «*Cognition imaginativa*». *La phénoménologie herméneutique de Gadamer*, Bruxelles, Ousia, 2003.

- FRUCHON, P., *L'Herméneutique de Gadamer*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

- GREISCH, J., «Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique», *Revue internationale de philosophie* 54 (n°213, 2000), p.447-468.

GRONDIN, J., *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

—, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

—, *Hans- Georg Gadamer-eine Biographie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.

—, *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

—, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1994.

- GRONDIN, J. (éd.), *Gadamer-Lesebuch*, Tübingen, J. C. B., Mohr, 1997.

- HIBERATH, B.-J., *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbsverständnisses*, Düsseldorf, Patmos, 1978.

- MORETTO, G., *La dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia, Queriniana, 1997.

- PELICAN, J., *The Vindication of Tradition*, New Haven, Yale University Press, 1984.

- RISSER, J., *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany, Suny Press, 1997.

- SHIES, E., *Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1981.

- WARNKE, G., *Gadamer, Herméneutique, tradition et raison*, trad. J. Colson, Bruxelles, Éd. de Boeck, 1991.

الفصل الثاني

فلسفة الدِّين والمشكلة الهيرمينوطيقية

استئناف النظر

لا يجب تأويل سفر الخروج من منظور الشّعب التوّاق إلى الحريّة فحَسْب؛ بل يجب النّظر إليه كذلك من زاوية فرعون، الذي كان مُكرهًا على الإذعان لفكرة التخلّي عن أولئك الذين احتاج إليهم لبناء الأهرامات. ترمز هذه الفكرة المبالغة بعض الشيء إلى الغاية من كتابة هذا الفصل: عندما نُلقي نظرة استرجاعية على الحصيلة التي تَوَصَّلنا إليها إلى اليوم، يتعلّق الأمر بالكشف عن استباق الإشكالية الهيرمينوطيقية في فلسفات الدِّين التي تبلورت في إطار النّماذج الإبدالية العقلانية والنقدية والظاهراتية والتحليلية للعقل.

تتضمّن هذه الخطة غير المباشرة قدرًا من المجازفة، عندما تلاحق المؤشرات واحدًا بعد آخر. قد تُفضي إلى سوء فهم يفيد أن النّموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي «يرفع ويتجاوز» (*Aufhebung*) النماذج الإبدالية الأخرى. نتجاهل في هذه الحالة أن مفهوم «الرفع والتجاوز» لا معنى له إلّا داخل فلسفة المفهوم لدى هيغل. ولذلك من الأفضل فحص كلّ نموذج إبدالي في ذاته، محاولين سبر أغواره لاستخراج طاقاته الهيرمينوطيقية الكامنة، كما يتعيّن الوعي بحجم العوائق الخاصّة التي تحول دون تأسيس نموذج إبدالي هيرمينوطيقي صريح. إن مفهوم «استئناف النظر» هو المفهوم الإجرائي الذي يتوافق في ظنّي بصورة أفضل مع هذا الأسلوب الجديد في القراءة الجديدة، بالمعنى الذي ذهب إليه إريك فايل (.E

Weil) في كتابه عن منطق الفلسفة[1].

سأمهِّد لاستئناف النظر بـ «تعليق» موجز على الأشعار التي وضعت في مستهلّ الأقسام الأربعة الأولى من الكتاب، أملًا في خلع منحى «هيرمينوطيقي» منذ البدء على هذه القراءة من الدّرجة الثانية. لا تدخل هذه الأشعار في إطار زخرف القول، بالرَّغم من أن اختيارها لم يحتكم إلى معيار مضبوط. «تستنهض كلّ قصيدة منها الفكر» بأسلوبها الخاص. سأفتح أُفق الاستئناف الهيرمينوطيقي لعرض الحصيلة التي توصّلنا إليها بفضل توضيح العمل الفكري الذي تُفضي إليه شعرية القراءة هذه.

التمثّل والهيئة:

من العقل التنظيريّ التأمّليّ إلى العقل الهيرمينوطيقي

نقلتنا دراستنا للنموذج الإبدالي العقلاني على التّوالي من قطب الحدس والشعور sentiment (شلايرماخر) إلى تمفصل التمثّل مع المفهوم (هيغل)، قبل اكتشاف أهمية البعد التاريخي، في البداية مع «الفلسفة الوضعية» لدى شيلنغ (Schelling)، ثم مع روزنتسفايغ (Rosenzweig) الذي اغتنى بُعده التاريخي بمؤشّر على «وجود واقعي عارض» «facticité» لا رادّ له، علاوة على المذهب الأنثروبولوجي المتعالي لدى كارل رانر (Karl Rahner).

لقد استلهمت طريقة تقديم هذه الحصيلة من أشعار كريستيان مورغنشترن (Christan Morgenstern) (1871-1914)، وهو الشّاعر الذي عرف بـ أغاني المشنقة *Galgenlieder*، («Les chants du gibet»). ربما كان اختيار هذا الشعر مفاجئًا، وكذلك اختيار الكاتب الذي يقارن أحيانًا بإدوارد لير (Edward Lear) ولويس كارول (Lewis Carroll). وصف الكاتب بنبرة ساخرة في الظّاهر مسارين متوازيين، بينما أصرّ كلّ مسار على لزوم كينونته الذاتية التي تمنعه من التقاطع مع المسار الآخر المجاور. قد لا يجد الهيغلي النّبيه أدنى صعوبة في اعتبار هذه الصّورة شاهدًا شعريًا على تعريف الفهم العقلي لدى هيغل، وهو العقل

---

(1) Eric WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1970, p.80.

العاجز عن الإفلات من التحديدات الوضعية التي يُنتجها. اعتمادًا على المسار التأويلي نفسه، قد يصبح هذا الشعر شاهدًا على التمثّلات التي يستعملها الفكر الدّيني، حينما يعتبر أننا لا نستطيع تجاوز الانشطار الفاصل بين الحياة الدنيا *Diesseits* واليوم الآخر *Jenseits*، وبين «عالم الهاهنا» و«عالم الغيب». وكما أن العقل التأملي العقلاني يرتقي في ذهن هيغل فوق التحديدات الوضعية التي يقوم بها الفاهمة entendement، كذلك فإن الشعر يصف تجربة ملتبسة حيث لا يحافظ الخطّان المتوازيان على هويتهما.

يَسْتَحْضِرُ مورغنشترن لُغَةَ الفَناءِ الصُّوفي mystique fusionnelle لوصف هذه التجربة (وهو الذي يعود إليه الفضل في القيام بترجمة ألمانية لكتاب هامسون (Knut Hamsun) الذي يحمل عنوان لعبة الحياة *Jeu de la vie*). إن أشعاره هي الوجه الآخر لعقيدة مورغنشترن في الحكمة الإلهية anthroposophe، بالرَّغم من أنها بدون معنى في الظاهر أو مجرّد لعب مبتذل بالكلمات. تضع أشعاره العبثية مرآة أمام الذهنية العقلانية، أكثر مما تفعله كتاباته في الحكمة الإلهية، كما طالب هيغل صراحةً بذلك، وهي مرآة تزعم تحقيق التوفيق بين الأضداد *coïncidentia oppositorum* «تحقيقًا كاملًا» في إطار الفهم العقلاني، وهو توفيق يجرّبُه الوعي الدّيني حينما يتطهّر إلى حدّ التحوّل إلى وعي صوفي. من الأفضل لنا «التّخلي عن هيغل» وقبول قسوة قانون التناهي، بالرّغم من السِّحر المنبعث من المسارين المتوازيين اللذين يتقاطعان في الأخير داخل اللامتناهي الإيجابي تمامًا في الروح المطلق، دون أن نجعل من التناهي سجنًا يحوّلنا إلى أعداء الألوهة بصورة نهائية *securi adversus deos*. بهذا المعنى، أطبّق على نور المفهوم الهيغلي البيتين التاليين من القصيدة الأولى من ديوان أغاني المشنقة *Galgenlieder*:

Es ist ein Licht, und das zerbricht,
Doch wir, wir sind's immer noch nicht(2)

---

(2) «Il est une lumière et elle se brise/ mais nous, nous sommes toujours en attente de notre être propre» (Christian MORGENSTERN, *Sämtliche Galgenlieder*, Manesse, Zurich, 1992, p.23. Voir Anthony T. WILSON, *Über die «Galgenlieder» Christian Morgensterns*, Würzburg, Königshausen& Neumann, 2003.

«هو نور وهي تنكسر/ ولكننا نحن، نحن دائمًا في انتظار كينونتنا الذاتية».

هل تمتلك المقاربة العقلانية للدِّين بُعدًا هيرمينوطيقيًّا بالقوّة؟ لا تتباين الإجابة فقط من كاتب لآخر، بل ترتبط الإجابة كذلك بالفكرة التي نحملها عن مهمات الهيرمينوطيقا وعن صلتها بالفلسفة. إذا ما أخذنا المصطلح في معناه العام المرتبط بالتأويل *(Deutung)*، لا مِراء في أنّ المثالية الألمانية تقترح علينا تأويلًا-تفسيرًا إجماليًّا للواقع الذي لا يعرف حدودًا[3]. إذا تصفّحنا الأمر في ضوء النور الباهر المنبعث من المفهوم الهيغلي، يصبح «كلّ ما هو واقعي عقلانيًا، ويصبح كلّ ما هو عقلاني واقعيًا». بالمقابل، إذا ما جعلنا الهيرمينوطيقا تدور حول محور مقولة «الفهم» *(Verstehen)*، لا ينبغي نسيان أن هذه المقولة لم تظهر إلى الوجود إلّا بعد انهيار الأنساق العقلانية العظمى، على غرار مقولتي «الحياة» و«الوجود الفعلي»[4]. سأحاول تحديد المعنى الذي وَجَّه الفلسفة العقلانية نحو المقاربة الهيرمينوطيقية للظاهرة الدِّينيَّة، من خلال المقابلة بين فلسفات الدِّين المُنتمية إلى شلايرماخر وهيغل وروزنتسفايغ.

«إعادة الاعتبار» أو «الإدماج»: هيرمينوطيقا الدِّين بين شلايرماخر وهيغل.

لا يوجد تطابق بين الإدراك العقلاني الذي يفترض ضمنيًّا تحصيل فكرة إيجابية عن اللّامتناهي، والفهم الهيرمينوطيقي الذي يتعامل بجدّية مع التناهي. هل يعني ذلك أننا مضطرون إلى إحداث مقابلة مطلقة بينهما؟ ليس الأمر مؤكّدًا، كما يُظهِره مثال شلايرماخر الذي اعتبر الدِّين «تذوّق اللّامتناهي والإحساس بمعناه»، وجعل مقالاته عن الهيرمينوطيقا تدور دون كَلَل حول محور لغز المغايرة التي حوّلت الفهم إلى مشكلة فلسفية.

لا نستطيع تكوين فكرة فلسفية أكثر دقة عن مهمّات الهيرمينوطيقا الفلسفية بالنسبة لغادامير إلّا إذا ما عقدنا مقارنة في البداية بين فلسفتي شلايرماخر وهيغل. يشرع غادامير في بلورة تقابل بين تصوّرين متباينين تمامًا للهيرمينوطيقا منذ الانتهاء

---

(3) Joachim WACH, *Das Verstehen*, t. II, Tübingen, Mohr, 1929, p.14.

(4) Herbert SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort, Suhrkamp, 1983, p.139-173.

من القسم الأول من كتاب الحقيقة والمنهج[5]. ينبني تصوّر شلايرماخر على مفهوم إعادة البناء *reconstruction* أو «الاستنساخ» «reproduction»؛ بينما يخصّ هيغل الهيرمينوطيقا، بناء على تصوّره الذي يُباركه غادامير، وهذه هي المفارقة، بمهمة الإدماج *intégration*. يتّضح هذا التمييز أكثر إذا ما وضعنا أنفسنا على واجهة فلسفة الدِّين. عندما نتساءل ما هي فكرة الفهم المتضمّنة في مقالات شلايرماخر وفي فلسفة الدِّين الهيغلية، نكتشف الدواعي التي تحملنا على عدم مباركة المقابلة بين «المعرفة المباشرة» و«التوسّط المطلق»، في هذا الاتجاه أو ذاك.

فنّ الفهم: نموذج إبدالي جديد في الهيرمينوطيقا - شلايرماخر -.

تحوّل التَّصوّر القديم «لفنّ التأويل»، في مستهلّ القرن التاسع عشر، إلى «نظريَّة في فن الفهم» *Kunstlehre des Verstehens*. شرع غادامير في مستهلّ القسم الثاني من كتاب الحقيقة والمنهج في عملية تفكيك حقيقية للمسلّمات الضمنية في الهيرمينوطيقا الرومانسية، دون إنكار أن الأمر يتعلّق بقفزة نوعية لا تراجع عنها. كشفت عبارة مأثورة عن لوثر جوهر هذا التفكيك الذي يستهدف شلايرماخر في المقام الأول، وهي عبارة كنت قد استهللت بها هذا الكتاب: «من لا يفهم الأشياء، يعجز عن استخلاص معنى المفردات». كانت مذاهب الهيرمينوطيقا في القرنين السابع والثامن عشر تؤكد جميعها على تأويل الأشياء ذاتها. والبقعة العمياء في هذه الهيرمينوطيقا «الموضوعية» هي أنها تعتبر أن المشكلات التي يجب على المؤوّل حلّها مشكلات «ظرفية» «occasionnelles» خالصة. لا تطفو تلك المشكلات على السطح إلّا عندما يصبح فهم الأشياء التي يتحدّث النص عنها بديهيًّا بذاته. عندما تحلّ ظروف استثنائية، نحتاج إلى استدعاء «امرئ يفترض فيه أنه يعلم» كي يُمدّنا بالمعلومات اللازمة التي نحتاج إليها، وهي معلومات يسمح التوصّل إليها بفهم الأشياء ذاتها.

(5) GS I, 169-174; trad, 183-188.

1. يرى شلايرماخر أن إمكان الفهم والتفاهم لا يتحقّق بصورة آلية؛ يتطلّب الأمر في أغلب الحالات بذل مجهود مُضنٍ، إذا ما شئنا التغلّب على «سوء الفهم». ليس سوء الفهم حدثًا عارضًا محدّدًا في المكان، بقدر ما هو خطر دائم يتربّص بالتواصل. يتربّص بنا على الدوام، ليس فقط حين نقرأ النصوص، بل كذلك عندما نحاول فهم ما يقوله لنا الآخرون أو نحاول حمل الآخرين على فهمنا.

ينطلق التفكير الفلسفي حول فنّ التأويل من واقعة أساسية تَهُمُّ «عدم-فهم الخطاب» (H 73). إذا ما شاء المؤوّل الانصراف إلى تدارك الخسائر، أي إذا ما حاول إعادة ربط قنوات الفهم، بعد أن تعرّضت مؤقّتًا للانقطاع، يكون قد جاء في هذه الحالة بعد فوات الأوان. على العكس من ذلك، يعتبر شلايرماخر أن «عملية الهيرمينوطيقا لا ينبغي لها أن تبتدئ فقط عندما يصبح الفهم غير يقيني، بل منذ البدء عند الشروع في محاولة فهم الخطاب» (H 74).

هذه الرسالة رسالة كلّية، «بما أن الفهم الخاطئ يعلن عن نفسه بصورة عفوية، وبما أنه ينبغي لنا أن نتقصّد الفهم، وأن نبحث عنه خطوة بعد أخرى» (H 123). لا نشعر فقط بالحاجة إلى التأويل عندما نصطدم بفقرة صعبة «غير مفهومة»؛ تمتدّ تلك الحاجة امتداد التواصل البشري. وما يزوّدنا بالأساس الذي نفتقر إليه هو التّحليل المتعالي لفعل الفهم والتأويل الذي لم نتعامل معه في كلّ مستوياته وكلّ صوره. ليس التأويل مجرّد مسألة براعة، كما هو الحال في محاورة إيون لدى أفلاطون، أي أنه ليس مسألة إيجاد جمل شارحة سديدة حول كاتب ألِفْنا معاشرته ردحًا من الزّمن، وهو الكاتب الذي نُحِسُّ بصِلة قرابة خاصّة تشدّنا إليه؛ بل ينغرس التأويل داخل ظاهرة ممتدّة أكثر في الأعماق: داخل فعل الفهم.

بصرف النّظر عن استثناءين كبيرين، لا توجد هيرمينوطيقا شلايرماخر إلّا في صورة أفكار متفرقة ومتناثرة داخل الدروس التي ألقاها بين 1805 و1833. وكان لوكه (Friedrich Lücke) قد أنجز أول نشرة لهذا المتن سنة 1838[6].

(6) وقد كان مانفرد فرانك (Manfred Frank) قد اعتمد هذه النشرة في النشرة التي قام بها لكلّ نصوص شلايرماخر المتصلة بالهيرمينوطيقا.
Friedrich SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, 1977.

بعدما حرص على تقديم نسخة منسجمة قدر الإمكان عن هيرمينوطيقا أستاذه، كان لوكه يفضّل العرض الموجز الذي اقترحه شلايرماخر سنة 1819، واستكمله بملاحظات المستمعين. وقد اعتمد دِيلتاي على هذه النشرة عندما شرع في كتابة سيرة شلايرماخر. ولم تظهر أوّل نشرة نقدية لهذه النصوص إلّا سنة 1959، بعدما اجتهد كيمرله (Kimmerle) في تقديم المخطوطات الأصلية في ترتيبها الزمني، كُلّما تَسَنّى له ذلك(7). وقد انضافت نشرة ثانية من إنجاز فيرموند (Virmond) إلى هذه النشرة سنة 1984، وهو الذي وضع على عاتقه مهمة إعداد نشرة نقدية لأعمال شلايرماخر(8).

ألقى شلايرماخر درسه الأول حول الهيرمينوطيقا الكتابيَّة biblique سنة 1805 بكلية اللاهوت بمدينة هاله. وقد قدّم دروسه أربع سنوات بعد ذلك بجامعة برلين سنتي 1809-1810: «المبادئ العامة في فنّ التأويل»، وقام تلميذه تيفستين (August Twesten) بنسخ الدروس سنة 1811. وقد تحوّل جوهر هيرمينوطيقا شلايرماخر المتنقلة بين مدينتي هاله وبرلين من تخصّص لاهوتي إلى تخصّص فلسفي! تضمّنت دروس 1811 التي كان شلايرماخر يُفَكِّر في نشرها عرضًا شموليًّا كاملًا لمذهبه الهيرمينوطيقي. استأنف شلايرماخر بصورة دوريَّة تقديم المحاضرات نفسها بعدد من الجامعات، من بينها كلّية اللاهوت في جامعة برلين سنة 1819، تحت عنوان: «الهيرمينوطيقا العامة وتطبيقها على العهد الجديد»، وهي المحاضرات التي كانت المادة المعتمدة في نشرة لوكه. حملت تلك المحاضرات سنة 1829 عنوان: «مبادئ فنّ التأويل والنقد». دافع شلايرماخر في السنة نفسها عن الهيرمينوطيقا الكلّية أمام أعضاء الأكاديمية البروسية للعلوم ببرلين. إن هاتين المحاضرتين الأكاديميتين اللتين حرَّرَهُما شلايرماخر بقلمه

(7) Friedrich SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, éd. H. Kimmerle, Heidelberg, Carl Winter, 2e éd. 1974, trad. M. Simon: *Herméneutique*, Neuchâtel, Labor et Fides, 1987.

(8) «Friedrich Schleiermachers Allgemeine Hermeneutik von 1809-1810, herausgegeben von Wofgang Virmond». In: K. V. SELGE (éd.), *Internationaler Schleiermacher-Kongress*, Berlin, 1985, p.1270-1310, trad. Christian Berner: *Herméneutique*, Paris, Ed. du Cerf, 1987 (abrégé: H).

تقدّمان عرضًا شموليًا في بِنية حِجاجيّة متينة عن مشروعه الهيرمينوطيقي. وقد قدّم خلال 1832-1833 محاضراته الأخيرة في الموضوع: «المبادئ العامة في الهيرمينوطيقا والنقد وتطبيقهما على العهد الجديد».

هل التزم شلايرماخر بالتصوّر نفسه من البداية إلى النهاية، أم عرف تطورًا؟ لم تَحظَ هذه القضية بإجماع المفسّرين إلى اليوم[9]. تماثل وضعية متن شلايرماخر وضعية متن هيغل في فلسفة الدِّين. نجد أنفسنا في الحالتين معًا في مواجهة نِقاط متفرقة دَوَّنَها الطلبة، وهي مبعثرة على امتداد سنوات متعدّدة، ولم يكتب منها الكاتب غير صفحات ضئيلة.

لَنْ نُقَدّر أهميَّة مشروع شلايرماخر بصورة حقيقية ما لم نأخذ ممارسته الهيرمينوطيقية بعين الاعتبار. لا يجب علينا أن نتجاهل أنه كان بارعًا في مختلف حقول تخصّص التأويل: ترجم أفلاطون، ونشر أعماله، وفسّر العهد الجديد، وكان مُنَظِّرًا للهيرمينوطيقا، وأخيرًا وليس آخرًا، كان خطيبًا داخل الكنيسة! عندما كان يبحث عن الارتقاء بفنِّ الفهم إلى مقام النظرية، كان يعلم بالضّبط عمّا يتحدث. كان التَّرابط المُحْكَم بين الاعتبارات المنهجيَّة والتقنية والتأملات الفلسفية المستفيضة من بين العلامات المميّزة التي تميِّز مذهبه الهيرمينوطيقي. لا جِدالَ في أننا كنّا بحاجة إلى وجود تخصّصات مختلفة في التأويل، حتى نبطل بصورة نهائية أُطروحة من يدّعي وجود نسبة كبيرة من مفاهيم التأويل المتباينة قَدْرَ وجود نسبة مقابلة لها من موضوعات التأويل.

اسْتَهَلَّ شلايرماخر محاضرات 1819 بملاحظة سلبيَّة: «الهيرمينوطيقا بما هي فنّ الفهم غير موجودة بعد في صورتها الكلِّيَّة؛ بينما توجد مذاهب هيرمينوطيقية كثيرة جزئية» (H 113). يتكيّف كثير من ممارسي التأويل مع هذا التّعدّد. لكن ذلك لم يَحُل بينهم وبين ممارسة فَنِّهم ببراعة كبيرة، كما اعترف

(9) راجع آدا نيشكه لمتابعة مراحل تطوّر نظرية شلايرماخر عن الهيرمينوطيقا ما بين 1805 و1833 في تفاصيلها الدقيقة، وراجع على الخصوص اللوحة التركيبية، ص46-47:
Ada NESCHKE, «Matériaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher». In: A. LAKS et A. NESCHKE (éd.), *La Naissance du paradigme herméneutique*, p.29-68.

شلايرماخر نفسه بذلك. لكن السّاعة قد أزفت لتقديم مُرْتَكَز نظري وفلسفي أكثر تماسكًا تقوم عليه هذه القواعد. هذا هو الاقتناع الذي أفصح عنه في مستهلّ محاضراته الأكاديمية. لا نخلع على الهيرمينوطيقا صورة «تخصّص يعرض كلّ مرتكزات هذا الإجراء بأسلوب علمي مناسب» (H 156)، عندما نفكر فيما نفعله حينما نَهُمُّ إلى التأويل.

أكّد شلايرماخر أنّ التفكير في فنّ الفهم يُثير مسألة البعد التأويلي في اللغة بما هي لغة، منذ أن قدّم المسودّات الأولى عن برنامجه الهيرمينوطيقي، ودوّنها في شذرات 1805. وجّه غادامير تحية خاصة إلى شلايرماخر، بالرّغم من قساوة الانتقادات التي وجّهها إليه، بعدما استهلّ القسم الثالث من كتاب الحقيقة والمنهج بشذرة تفيد أن «اللغة هي الشيء الوحيد الذي يجب افتراضه ضمنيًا داخل الهيرمينوطيقا وكلّ ما يجب العثور عليه، وكلّ ما تشكّل الافتراضات الضمنية الموضوعية والذاتية جزءًا لا يتجزّأ منه، وما يجب العثور عليه انطلاقًا من اللغة» (H 21). إذا كان التأويل يَنْصَبُّ على مؤلف مخصوص، وهو كتاب ينبثق من أعماق امرئ مخصوص ويُعرب من خلاله عن أفكاره ومشاعره ورغباته، وما إلى ذلك، لا يجب علينا أن نتجاهل أن «أيّ فهم ينصب على الخطاب المعزول يُعتبر امتدادًا لفهم اللغة» (H 67).

هذا التّعالق الوثيق بين الفهم واللغة الذي يفيد أننا «نمارس التأويل [...] منذ نعومة أظافرنا» (474)، ينبني على واقع أن «كلّ فعل فهم قلب لفعل الخطاب» (H 114). تكتسي الهيرمينوطيقا بعدًا كليًا، ما دام «المرء يكتشف أمامه مهمّة يعجز عن النهوض لها، ما لم يستعن بنظريتنا، أينما وجد أمامه ظهور شيء ما غريب، أثناء التّعبير عن الأفكار بواسطة الخطاب» (H 61). يستأنف شلايرماخر بأسلوبه الخاصّ الجدليّة الأساسيّة المُتَّصلة بالمألوف والغريب التي يثيرها الزّوج الأسطوري هرمس وهيستيا. تمتدّ التجربة الهيرمينوطيقية بين الحَدَّين المتطرفين المتمثّلين في الألفة المطلقة من جِهة والغرابة المطلقة من جِهة ثانية.

لا ينبغي لمُهِمَّة كبرى، من قَبِيل مُهِمّة تحويل «الشّيء الغريب» إلى «شيء ذاتي» (H 162)، أن تقتصر على تأويل الإبداع الأدبي، ولا على تأويل النصوص المكتوبة التي لم تَعُد قادرة على الاستعانة بالمؤلف قصد توضيح معناها. بخلاف

ما كان يتصوّر روسو (Rousseau) ليس الانتقال من اللّغة الشّفاهية إلى الكتابة (أي ليس وجود «الملحق الخطير»[10] الذي تمثّله الكتابة بالنسبة للكلام الحيّ)، هو مصدر كلّ أشكال سوء الفهم. تُشير مفردة «سوء التفاهم» نفسها إلى أن سوء الفهم «لا يقترن أبدًا بوضعية الخطاب الذي تُثْبِتُه الكتابة أمام العين، لكنه يحلّ كلّ مَرّة عن طريق المفردات، عندما يتعلّق الأمر بإدراك الأفكار أو متواليات الأفكار». تَدُلُّ تجربة المحادثة في أبسط صورها المعتادة على أن القدرة على «التّفاهم بواسطة التّلميح، بدل التّصريح» لا تقلّ أهمية عن مَلَكة «القراءة ما بين السطور»! وعليه، أوْصى شلايرماخر شرّاح الأعمال المكتوبة - في تحدٍّ سافر موجَّه إلى بعض فقهاء اللغة - «ببذل مجهود كبير في التّمرّس على تأويل المحادثة الهادفة» (H 163).

فالطفل يصطدم منذ البدء بهذه المشكلة، حينما يواجه المُهِمَّة الشّائكة المُتَمَثّلة في استثمار خطاب الآخر، حتّى يتمكّن من تعلّم الكلام بلسانه الخاص. «كيف نتعلّم الفهم منذ الأصل؟ هذه هي العمليّة الأكثر صعوبة، والأساس الذي تقوم عليها ما عداها من العمليات، ونحن نُنجز تلك العملية خلال مرحلة الصِّبَا». (H 39). تعكس الفقرة الغنائية التي اختتم بها المحاضرة الأكاديمية الأولى انبهار شلايرماخر العميق الذي أحسّ به تجاه الإنجازات الهيرمينوطيقية التي يحقّقها الأطفال، أثناء تَمَلُّك اللغة الأم. بعدما عرض الفكرة التي كوَّنها عن فنّ الفهم، وهي فكرة حظيت بمنزلة عالية لديه، ذَكَّر المستمعين العلماء بأننا نشرع في تعلّم الهيرمينوطيقا في فترة جدّ مبكرة منذ نعومة أظافرنا. «يبدو لي باستمرار أن هذا النّشاط الأوّل في مجال الفكر والمعرفة يستحقّ إثارة الاستغراب، إلى درجة أنه لا يبدو لي أننا لا نسْخَرُ من التطبيقات الخاطئة التي نلتقطها عن العناصر اللغوية التي ينجزها الأطفال إلّا بغية الاطمئنان على قدراتنا أو الثأر من فائض الطاقة هذا الذي لم نعد نستطيع استثماره، بالرَّغم من أن تلك التطبيقات لا تنجم في الغالب إلّا عن إفراط في استعمال المنطق» (H 172). يُلمّحُ هذا الاستغراب وهذا الانبهار ضمنيًّا إلى الطريقة التي وصف بها شلايرماخر صحوة التديّن في حيّز النفس البريئة في المقالة الثالثة.

(10) Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967, p.203-445.

نستطيع مقاربة اللغة من منظور مزدوج، وهي البيئة التي يتحقّق فيها الفهم: سواء بوصفها نظامًا مرموزًا تخضع له اللغة الطبيعية ويتحكّم فيما يقوله المتكلّم؛ أو بوصفها أداة تسمح له بالتعبير الحرّ عن مكنون أفكاره الدفينة والفردية وغير المسبوقة، على غِرار المبدع الفني الذي لا يخشى الإقدام على الارتجال الخلّاق. هذا هو مصدر التّحديد الجدلي في جوهره، والذي يخصّ العلاقة التي يُقيمها المتكلم بلغته: «هو أداة اللغة وهي أداته» (H 75). أفصح عن الفكرة نفسها في الصّياغة التّالية التي قدّمت خلاصة تركيبية للخطوط الموجّهة لهيرمينوطيقا شلايرماخر: «1. لا نفهم الخطاب، بالرّغم من أنه واقع ينتجه الذهن، ما لم يكن الخطاب مفهومًا في صِلته باللّغة، بما أنّ امتلاك ناصيَّة لغة مسقط الرأس يدخل تغييرًا على الذهن. 2. لا يفهم الخطاب ما لم يكن مفهومًا بوصفه واقعًا ينتجه الذهن، بالرُّغم من أن الخطاب تَحَوُّلٌ يدخل على اللغة». (H 115).

من رام تحديد مهمّة الهيرمينوطيقا، يصبح مطالبًا بأخذ هذين الجانبين بعين الاعتبار. الهدف من التأويل «النّحوي» هو «فهم معنى خطاب ما بناءً على اللغة» (H 78). لم يتّضح لجميع النّاس أنّ اللغة تطرح بحدّ ذاتها مشكلات الفهم منذ البداية. على كلّ حال، لماذا لا يجوز الاقتصار في فعل التأويل على تحليل التعبير الذاتي عن الأفكار؟ بناءً على هذه الأُطروحة، تصبح الأفكار غير مفهومة، على خلاف المفردات. والحال أن شلايرماخر يعتبر أن «المنحى النحوي في التأويل مهمة حقيقية» (H 80). ما هو السّبب؟ يرجع السّبب إلى أنّ النظام اللساني ليس مغلقًا بصورة مطلقة، وإلى أنّ تَعدّد معاني المفردات معطى جوهري في اللغات الطبيعية. «إذا لم يكن بوسعنا التفكير إلّا في شيء واحد، إذا نظرنا إلى أية مفردة وصياغة»، «لن يصبح شيء آخر ضروريًا آنذاك، باستثناء معرفة العناصر؛ لن يوجد غير النّحو» (H 78). لكن مثل هذه اللغة المتواطئة المتصلّبة تتعارض تمامًا مع مرونة اللغة الطبيعية.

كان الحلم الكبير الذي راوَدَ ذهن لايبنتز (Leibniz) يتمثّل في ابتكار نظام تقوم فيه كلّ علامة بممارسة وظيفة محدّدة وبتحويل الكتابة على الفور إلى صورة مرئية. لكن شلايرماخر اعترض بقوة على هذا الحلم. تتميّز اللغة الطبيعية بخاصة

عدم تحَدُّد في جوهرها، على خلاف لغة العقل المثالية التي ابتُدعت كيفما اتفق، لكن هذه الخاصيَّة السّلبية هي سرُّ قُوَّتِها. أصبح زخم المعاني المتدفّقة على هذا النحو مصدر سوء التفاهم، وهو ما تَعَيَّنَ على المؤوّل أن يصبح واعيًا به. إن التأويل النحوي «فنّ إيجاد المعنى المحدّد داخل الخطاب انطلاقًا من اللّغة واعتمادًا عليها» (H 34). «يعتبر التأويل استمرارية لفهم اللغة» قبل أن تطرح مسألة فهم الاستعمال الشخصي للغة، كما يقوم بذلك المتكلّم أو الكاتب (H 78).

«تختفي اللغة وتختفي طاقتها المحدّدة، ولا تظهر إلّا بوصفها أداة يجعلها المرء في خدمته»، داخل التأويل الذي أطلق شلايرماخر عليه لفظ التأويل «التقني» (H 49). لا يتوانى الأفراد عن استثمار نظام اللّغة بطريقة شخصية، حتى ولو لم يظهروا أصالة حقيقية. يعني التأويل «التقني» من هذه الزاوية الاستعمال الشّخصي. «من يعترف [. . .] بالكاتب، يعترف بإسهامه في عمل اللغة، بما أنه يُسهم ولو جزئيًا في ظهور ابتكارات داخل اللغة، ما دام أن أيّ اقتران لم يتحقّق بين موضوع ومحمول شيء غير مسبوق، ويحتفظ جزئيًا بما يكرّره وينقله» (H 148). استبق شلايرماخر هنا المبدأ الموجّه في «لسانيات الخطاب»، كما كرّستها نسخة بنفينيست (Benveniste). اعتبر أدنى ابتكار داخل اللغة بمثابة أن تبتكر اللغة بكاملها من جديد، مثل ابتكار «الاستعارة الحية»، ومثل النطق بلفظ غير مسبوق، إلخ).

لماذا نعت شلايرماخر هذا التأويل بوصف التأويل «التقني»؟ يظهر تَفَرُّدُ الفرد في الخصوصيات الأسلوبية الخاصة التي لا تقتصر على المبدعين. لا يكفي القول: «لكل مبدع أسلوبه الخاص في الكتابة»، بل أضف إلى ذلك: يمتلك كلّ امرئ ناطق أسلوبًا مخصوصًا يسترعي الانتباه» (H 99). «الأسلوب، هو الرجل!»: لا ينبغي الخلط بين الأسلوب ومفهوم «الشكل» في صورته «النحوية» الخالصة، أو بينه وبين الجنس الأدبي، بما أن «الخصوصيَّة الأسلوبية تبقى قائمة، رغم تَنَوُّعِ الأشكال اللغوية» (H 52). ما يُهِمّ الأسلوب «بصورة أساسيّة هو تجانس الفرد» (H 53). تميّز أفلاطون بأسلوب خاص خلع تجانسًا باطنيًا على مجمل أعماله. ظهرت فردية الكاتب في انتقاء بعض الموضوعات (كانت موضوعات معيّنة أثيرة لدى توماس مان Thomas Mann، ونجدها مبثوثة في

مختلف رواياته، مثل موضوع الالتباس المطلق الذي يعيشه الوجود الفني)؛ كما ظهرت فرديته في التنظيم الشكلي وفي «خصوصية التركيب» (H 56).

لجأ شلايرماخر إلى منهجين متكاملين حينما طلب من الهيرمينوطيقا «فهم تفاصيل الخطاب المنسجم، بعدما أوْجَدَ مكانًا لها داخل المتوالية المحدّدة التي تُميِّز أفكار المؤلف» (H 97). وكان قد انتبه مُبَكِّرًا منذ سنة 1805 إلى ضرورة أن نستدعي «الحدس المباشر» الذي يسمح لنا مباشرة بفهم تَفَرُّدِ الكاتب، ثم المنهج المقارن. أطلق بعد ذلك لفظ «منهج التكهّن» «méthode divinatoire» على المنهج الأول. لا يملك التأويل الذي يضع على عاتقه مهمة إعادة بناء تسلسل أفكار الكاتب، إلّا أن يتضمَّنَ منحى التكهّن. لا تميّز القدرة على التكهّن السليم بما أراد الكاتب قوله صلة المؤوّل بالمؤلفات الأدبية فقط، بل تستغل تلك القدرة قبل ذلك داخل المحادثة اليومية. أكَّدَ شلايرماخر أن «فعل التكهّن هذا أكثر حضورًا في الحياة اليومية من حضوره في دراسة المؤلفات، ومع ذلك، فإنه أكثر صعوبة على أكثر من صعيد» (H 62).

لا يواجه المؤوّل ذاتية خالصة على الإطلاق، حتى داخل المناقشات اليومية. «يتوافر كلّ خطاب على موضوع، حتى ولو كان خطابًا مُغْرِقًا في الذاتية. يجب علينا تقديم موضوع نُفصح من خلاله عن مشاعرنا حتى حينما يتعلّق الأمر فقط بالإعراب عن خوالج النفس» (H 100). رَكَّزَ بعض تلامذة شلايرماخر أحيانًا بصورة حصريَّة على منهج التكهّن، كما فعل ديلتاي، إذ اعتبر هذا المنهج «أننا حين نضع أنفسنا بشكل من الأشكال مكان الآخر، نسعى إلى التَّوصُّل مباشرة إلى معرفة خصوصية الفرد» (H 150). لا شيءَ يدلّ على أن شلايرماخر ذاته أراد رفع هذا المنهج مكانًا عَلِيًّا فوق المناهج الأُخرى. ليس هذا المنهج شيئًا آخر بالنسبة إليه غير مكوّن من مكوّنات التعريف التركيبي لمهمّة الهيرمينوطيقا: «وهي إعادة صياغة الخطاب المعطى على نحوٍ تاريخي وتكهّني في الوقت نفسه، وبطريقة موضوعية وذاتية» (H 123).

2. يُفصح هذا التعريف المختصر للهيرمينوطيقا المعتدلة لدى شلايرماخر عن منزلتها الملتبسة. كما يؤكد شولتس (Gunter Scholtz) ذلك: «لَا تَبُتُّ الهيرمينوطيقا في الحقيقة الفلسفية، لكنّنا نحتاج إلى الهيرمينوطيقا للوصول

إليها»[11]. لا تزال الهيرمينوطيقا تحتلُّ لديه منزلة «العلم المساعد» للفلسفة، على خلاف فلسفة الدِّين التي تُعتبر تخصُّصًا «نقديًّا» يوجد في منطقة وسطى بين المستويين العقلاني والتاريخي. هذه المنزلة المتباينة هي على الأرجح من بين الأسباب التي تُفَسِّر لماذا تتوفَّر دروس شلايرماخر في الهيرمينوطيقا على إشارات صريحة نادرة تشير إلى فلسفته في الدِّين. تُبرز القراءة المتأنية للنصوص أنه كان بالرَّغْم من ذلك على وعي كامل بالرهانات التي كانت تحتملها الهيرمينوطيقا بالنسبة لمقاربة الظواهر الدِّينيَّة. كان يعتبر من وجهة نظره أن الدِّين يرتبط بالإشكالية الهيرمينوطيقية أكثر من الارتباط الذي يَشُدُّ الفلسفة إليها، كما كان يرى بالمقابل أنّه في حالة اختفاء الاهتمام بالدِّين، سيختفي الاهتمام بالهيرمينوطيقا كذلك. لاحظ بنبرة ساخرة أن «الفيلسوف بما هو فيلسوف لا يستشعر حاجة إلى تشييد مثل هذه النظرية، لأنه قَلَّما يبذل مجهودًا من أجل الفهم، في الوقت نفسه الذي يعتقد فيه أن كلّ العالم يفهمه بالضرورة».

تكشف قراءة مُتَفَحِّصة لكتاب شلايرماخر في دروس في الهيرمينوطيقا *Leçons sur l'herméneutique* عن وجود قرابة عائلية لا مراء فيها بين أطروحاته الهيرمينوطيقية وبعض أفكاره المبثوثة في مقالات في الدِّين. تهتمّ إحدى الرهانات الأساسية بمنزلة الهيرمينوطيقا الكتابيَّة. تساءل شلايرماخر مُبَكِّرًا سنة 1805، سيرًا على منوال هيرمينوطيقا التقويَّة، «هل توجد الكتابات المقدّسة، بما هي مقدّسة، في وضعية أخرى غير وضعية الكتب الدنيوية؟». قدّم جوابًا واضحًا لا التباس فيه: «لا نعلم أنها كتب مقدّسة إلّا لأننا قد فهمناها» (H 32). اخترق هذا التصريح الحدود الفاصلة التي كانت تُمَيِّز إلى حدِّ السّاعة بين قواعد التأويل التي تصدق على الكتب المقدّسة (*hermeneutica sacra*) وقواعد التأويل التي تصدق على ما عداها، وهي «الكتب العقلية» (*vernünftige Schriften*)، كما عبّر منظّرو الهيرمينوطيقا العامة خلال القرن الثامن عشر عن ذلك.

وكانت قد ظهرت إلى الوجود مدارس هيرمينوطيقية ذات بعد كلّي قبل مجيء شلايرماخر. لكن منظّري الهيرمينوطيقا العامة المُنتمين إلى عصر الأنوار كانوا لا

(11) Gunter SCHOLTZ, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, WBG, 1984, p.147.

يزالون يُنَزّلون الهيرمينوطيقا الكتابيّة منزلة استثنائية. وهكذا ألّف كلادينيوس (Johann Martin Chladenius) سنة 1742 كتابًا ضخمًا من ستمائة صفحة تحت عنوان: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* مقدّمة في التأويل السليم للمقالات والكتابات العقلانية؛ استثنى نصوص الكتاب المقدّس من القواعد الكُلّية التي تَضَمَّنها فن التأويل داخل هذا الكتاب. إنَّ الكتاب المقدّس غير معنيّ «بـ فنّ التأويل في بعده الكلّي» الذي سعى كلادينيوس إلى التّنظير له، حين وضعه في صورة «علم يتناسب مع شتى أصناف الكتب ويشفي غليل أيٍّ منها»، والسّبب في ذلك هو أنَّ الكتاب المقدّس لا ينتمي إلى الجنس الأدبي العام الذي يُطلق على المقالات والكتابات العقلانية. وإليكم كيف بَرَّر كلادينيوس قراره:

أعْتَبِرُ أنَّ تأويل هذا الكتاب الإلهي المقدّس تتويج وإنجاز فذّ يقوم به التأويل، ويظلّ اختتام هذا التأويل مُرْتَهِنًا بتطبيق كلّ أدوات ومميّزات فنّ التأويل الفلسفي عامة، لكن ذلك لا يكفي، بل يشترط استثمار قواعد خاصة. الكتاب المقدّس مليء بالأسرار، ويجب على المُؤَوّل تأويل فقرات مليئة بالأسرار. لكن الجميع قد يتفق معي بكلّ تأكيد، حينما أقول إن تفسير فقرات يتضمَّنُ فهمها ما تَوَصَّلنا إليه بفضل الفكر والعقل البشري، فإنَّ هذا القول بعيد تمامًا عن استجلاء معنى الفقرات التي تتضمّن ما يتجاوز العقل. نُقِرُّ آنذاك على الأقل دون أدنى شك أنه من الواجب علينا مضاعفة قواعد تأويل الكتب البشرية بشتى الملاحظات والجمل الشارحة، إذا كنا ملزَمين بتطبيق تلك القواعد مباشرة على كتاب يرجع إلى مصدر إلهي وإلى حكمة إلهية[12].

نستطيع مقارنة هذا القول بما ذكره ديكارت عن علاقته بعلم اللّاهوت في حوار مع بورمان: «لا جدالَ في أنّه لا يجوز إخضاع علم اللّاهوت إلى الاستدلالات المستثمرة في الرياضيات والحقائق الأخرى، بما أنه لا سلطان لنا عليه؛ وكُلَّما حافظنا على بساطته، كان ذلك أفضل»[13]. قد يصبح احترام ما

(12) Chladenius, In : Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. M. Bollack, Paris, éd. du Cerf, 1989, p.21-22.

(13) René DESCARTES, «Entretien avec Burman», *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1958, p.1398.

يتجاوز نور العقل الطبيعي عذرًا مُبَطّنًا يُظْهِرُ اللّامبالاة باللّاهوت: لماذا ندعو العقل إلى الانشغال بأشياء يُبَيِّنُ تعريفها أنها «أقوى من العقل»؟

يُساعِدُنا هذا الاستشهاد على الكشف بصورة أفضل عن الجديد الذي تحمله مقاربة شلايرماخر. يظلّ التّصَوّر الخاطئ عن الإلهام النَّصّي، الذي تَعَجَّلَ بعض الناس في دمجه «بالعقيدة الكاثوليكية بشأن التأويل المُلْهِم، هو الهدف الذي توجّه إليه بالنقد بصورة رئيسة» (H 33). قد تكون الفكرة الأكثر غرابةً - وهي التي قد نعتبرها اليوم فكرة «أصولية» - عن هذه العقيدة هي القول إن الروح القُدس هو المؤلف الحقيقي الوحيد الذي ألّف الكتاب المقدّس، بما أن مُدَوِّني أسفار هذا الكتاب من بني آدم ليسوا إلّا ناسخين أو أدوات سلبيّة. تفيد الأطروحة أنَّ مُدَوِّنَ نَصّ الكتاب المقدّس لم يكن سوى لسان حال الرّوح القُدس، وبذلك تَمّ الزَّجُّ بالمؤوّل داخل نفق مسدود: كيف نطبّق على الروح القُدس نفسه القاعدة الهيرمينوطيقية الشهيرة التي نجدها حاضرة في أماكن متفرقة من كتابات شلايرماخر، وتفيد أنه «من الواجب علينا أن نفهم على النحو الذي فهم به الكاتب، وأن نَتَوَصَّلَ إلى فهم أفضل مِمّا تَوَصَّلَ إليه فهم الكاتب» (H 33)؟ ألا يعني ادِّعاء فهم الكاتب أفضل مما فهم الكاتب نفسه ارتكاب «معصيةً ضد الروح القُدس نفسه» وهي الخطيئة التي يقول عنها المسيح إنّها الوحيدة التي لا تغتفر؟

حينما سَلَّم شلايرماخر بأن «كلّ المُبَرّرات التي نحتجُّ بها للاعتقاد أن الرُّوح القُدس لا يخضع لقواعد التأويل لا تعدو أن تكون تصوّرًا واهيًا» (H 32)، أفلت من هذا الخيار الصَّعب. أكّد في قوله ما يلي: «الحقّ أنّنا لا نستطيع فهم الروح القدس بدون الروح القدس. ولكن هذا شيء آخر مختلف تمامًا، وينبني مع ذلك على التأويل السليم» (H 32). ظهر شلايرماخر الشاب على الملأ بمدينة هاله، وهي قلعة الهيرمينوطيقا العقلانية وهيرمينوطيقا التقويّة الحصينة لمدة تزيد عن قرن من الزمان، في الصّورة التي أراد أن يظهر بها في عيون ذويه، وفي نظر والده بالتحديد: حامي الحمى من طِرازٍ سامٍ *ein Herrnhuter höherer Ordnung* و«مورافيّ (Morave) من المستوى الرفيع».

لا يعني ذلك أن الهيرمينوطيقا الكتابيّة قد تحوّلت إلى مجرّد مقاطعة خاصة

داخل النظرية العامة للفهم التي يُعنى الفيلسوف وحده ببلورتها. إن الصّلة بين الهيرمينوطيقا الكتابيّة والهيرمينوطيقا الفلسفية بلغت درجة تعقيد لا نستطيع معها حبسها داخل رؤية نمطية تضع قانونًا عامًا وتطبيقاته الجزئية: «ألا تمتلك الكتب المقدّسة، بحكم طبيعتها الخاصة بها، مذهبًا هيرمينوطيقيًا خاصًا بها؟ - هذا صحيح بالفعل. لَكِنَّنا لا نفهم الجزئي إلّا بواسطة الكلّي؛ وإلّا لن يكون الجزئي في هذه الحالة غير رُكَام من الأشياء. يظلّ الخلط مُهَيْمِنًا على الدّوام ما لم يَرْتَقِ 'من يفهم' نفسه إلى مستوى الهيرمينوطيقا» (H 32). تطرح هذه الصياغة من المشكلات بقدر التي توجد لها الحلّ. كيف نُؤَكّد في الوقت نفسه مشروعية الهيرمينوطيقا الخاصّة ونطالب المؤوّل «بالارتقاء أنّى كان إلى الهيرمينوطيقا»، أي أننا نطالبه بتكوين فكرة دقيقة عَمّا يُدْعَى فهمًا بصورة عامّة؟ لا تزال هذه المسألة تُشَكّل لُبَّ كتاب زوندي (Szondi) مقدمة في الهيرمينوطيقا الأدبية، حينما تساءل ألا يؤدّي أحيانًا ارتقاء الهيرمينوطيقا إلى منزلة نظرية عامّة في الفهم إلى تجاهل مشكلات عملية يواجهها المؤوّل «المحترف»، وهي قد تثير قضايا فلسفية[14].

أراد شلايرماخر إيجاد توازن مُنْصِف بين «التأويل النحوي» المتجه نحو المعطيات الموضوعية في اللغة، والتأويل «السيكولوجي» الذي يهتمّ بالطريقة الشخصية الذي يستعمل بها الكاتب أو المتكلّم النظام اللغوي الموضوع في متناوله. يعتقد أنه رائد التأويل السيكولوجي، بعدما عَبَّدَ الطريق أمام الهيرمينوطيقا الحريصة على إعادة بناء قصد الكاتب، وحريصة بالمثل على التماهي مع المتلقّين الأوائل للنص. اعْتَبَرَ أنه يتعذّر علينا التوصّل إلى فهم أيّ نصّ ما دمنا عاجزين عن استحضار القِبْلَة التي تُوَجِّه النَّصَّ إليها في البدء وعن استحضار دلالته الأصليّة من خلال إعادة بنائهما. مثال: لا نستطيع فهم معنى رسالة إلى أهل روما، إلّا إذا علمنا لِمَنْ كُتبت؟، وإلّا إذا علمنا كذلك لماذا كُتبت تلك الرسالة، أي بعبارة أخرى، إذا كنا قادرين على استخراج «القرار الجنيني» (*Keimentschluss*) الذي اتخذه الرسول بولس، والذي كان وراء تحرير الرسالة: إعادة بناء القصد الأول من القول وإعادة إنتاجه يتطلّب طموح إنجاز خطوة

(14) Peter SZONDI, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, p.8-10.

استرجاعية على طريق تمثّل السيرورة الخلّاقة أن تكون عبقريَّة المؤوّل من طِراز عبقريَّة المبدع.

3. أصبح فعل «إعادة البناء» «reconstruire» ملتقى سهام النقد العنيفة التي ما فتئ غادامير يُوَجِّهُها إلى مذهب شلايرماخر في الهيرمينوطيقا. اعتبر غادامير أن الطموح إلى إعادة البناء طموح عقيم ويخيّب الآمال، مثل محاولات المهندسين المعماريين الذين حاولوا، خلال القرن التاسع عشر، إعادة بناء روح الكاندرائيات المنتمية إلى العصور الوسطى. والأسلوب القوطي الجديد لا يعدو أن يكون أسلوبًا قوطيًا مُزَيَّفًا على الدّوام، كما أنَّ العهد الكلاسيكي الجديد ليس إلّا مرحلة كلاسيكية مزيّفة! بما أن هذا المذهب الهيرمينوطيقي لا يتعامل بجدّية مع المسافة الزمنية، ولا مع الضياع الذي تُخَلِّفُهُ، فإن معجزة انبعاث المعنى لن تتحقّق: الاسترجاع لا يعني الخلق. «يعتبر استحضار الشروط الأصلية، أسوة بكلّ استرجاع، محاولة تفضي إلى الفشل من منطلق البعد التاريخي الذي يطبع كينونتنا. ما قمنا باسترجاعه، وهي الحياة التي أنقذناها من الاغتراب، ليست هي الحياة الأصلية». ويتابع غادامير لمزيد من التدقيق: «حتّى اللّوحة التي تؤخذ من المتحف وتُعاد إلى كنيسة أو بناية مستعيدةً حالتَها الأصلية لا تعود إلى ما كانت عليه يومًا ما؛ فهي تشبه مجرّد عمل جذب سياحي» (غادامير، 252).

يأخذ غادامير على شلايرماخر كونه أوّل من أراد عزل آليات الفهم بما هو فهم، من خلال فصلها عن الأشياء نفسها التي يتعلّق الأمر بفهمها. ما نخاطر آنذاك بتجاهله هو وجود «صلة بالحقيقة الدّفينة داخل النّص، والتي يجب إخراجها إلى الضوء». يسير غادامير على هَذي الهيرمينوطيقا السّابقة لمرحلة الرومانسية حين يرى أنَّ «ما يُفهَم ليس فكرًا يُعَدُّ جزءًا من حياة أخرى، إنما هو يُعَدُّ حقيقة» (غادامير، 272). يضع شلايرماخر على عاتق الجدل مهمة البحث عن الحقيقة، وهو الفيلسوف الذي لا يزال يعتبر الهيرمينوطيقا مجرّد «علم مساعد» للفلسفة واللاهوت، مؤكّدًا أثناء ذلك على وجود عروة وثقى لا انفصال لها بين الجدل والهيرمينوطيقا والبلاغة.

والثمن الذي وَجَب دفعه لقاء توسيع مهمّات الهيرمينوطيقا هو أن فردية المتكلّم والكاتب تحوّلت الآن إلى مشكلة. صحيح أنه لا يصحّ أن نتجاهل أن

شلايرماخر يعتبر أن التأويل النحوي لا يقلّ أهمية عن التأويل السيكولوجي. لكن ما يخطف الألباب أكثر من أيّ شيء آخر، هو لغز القدرة البيانية expressivité. ما اجتهد شلايرماخر في فهمه في المقام الأوّل هو تعبير الفرد عن فكره، سواء في الفكر أو الفنّ أو الفلسفة، سواء من خلال اعتماد المقارنة (مثلًا كما تعرف الهيرمينوطيقا الكتابيَّة ذلك، من خلال مقارنة لاهوت بولس بلاهوت يوحنا)، أو من خلال اللُّجوء إلى منهج التكهّن السّاعي إلى الكشف عن العبقرية التي تميّز كاتبًا بوجه خاص.

تزوّدنا مقالات في الدّين *Discours sur la religion* بهذين المنهجين المتكاملين. تُجَسِّد المقارنة بين الديانتين المسيحية واليهودية في المقالة الخامسة حضور منهج المقارنة (بما في ذلك صور الشَّطَط التي تُفضي إليها، كما رأينا!). تقوم على خَلْفِيَّة منهج التكهّن الذي استعرضه في المقالتين الثانية والثالثة. من يعجز عن «التكَهُّن» بما يحدث في باطن النفس المؤمنة، التي صلح إيمانها، لا سبيل له أبدًا إلى فهم الدِّين في ماهيته بما هي «امتلاك حسّ اللّامتناهي وتذوقه». يتحكَّم الاقتضاء الميتافيزيقي الأساسي الذي تُضمره هيرمينوطيقا شلايرماخر كذلك في التأويل الذي يُنجزه عن الدِّين، وذلك حينما تفيد أن الخاصّية الفردية هي الصورة التي تتجلّى من خلالها الحياة الكلّية، بحيث إنَّ «أيًا مِنّا يحمل في جوفه حدًّا أدنى مما يحمله الآخر، وأنَّ التكهّن يَتَحَقَّق بالمقارنة مع الذّاتِ عَيْنِها».

يعتبر غادامير أن نقطة الضعف في هذا المذهب الهيرمينوطيقي تنبع من تركيزها على مشكلة البعد الفردي الذي يظلّ دائمًا متمزّقًا بين القطبين المتطرّفين المتعلّقين بالألفة والغربة. لا يمكن تجنّب مشكلات الفهم التي تطفو لا محالة على السطح، عند حدوث أيّ تبادل بين الأفراد. ليست المسافة الزمنية التي تفصل الحاضر عن الماضي هي المصدر الرئيس الذي يفضي إلى الصعوبات الهيرمينوطيقية، بل هي بالمقابل المسافة التي تفصل الأنا عن الآخر. يؤكد غادامير أن الاغتراب أصبح «يُفتَرَض، بمعنى جديد وشامل، ملازمًا لِفَرْدِيَّة الأنت» (غادامير، 264) واستنتج من ذلك أن «مشكلة شلايرماخر ليست مشكلة غموض تاريخي، إنما هي غموض الأنت» (غادامير، 279).

إدماج الماضي في الحاضر: فضل هيغل على الهيرمينوطيقا.

المذهبُ الهيرمينوطيقي الذي يسعى إلى «فهم أن كلّ نصّ تعبير عن الحياة» (غادامير، 286) هل يَفرض علينا حتمًا أن «نتجاهل حقيقة ما قِيل» (غادامير، 286)؟. لَا يُشَكِّكُ غادامير في الإجابة بالنفي. وعليه، يدعو مُنَظِّرِي الهيرمينوطيقا إلى التَّخَلّي عن شلايرماخر من أجل السَّيْرِ على هَدْيِ هيغل الذي عُني بوجه خاص بمشكلة التَّوَسُّط بين الماضي والحاضر. يسمح فكر هيغل بخصوص التَّوسّط بالتوفيق بين تجربة ضياع المعنى واستمراريته، أفضل مما تنجزه أية إشكالية أُخرى منشغلة باستحضار القصد الأصلي الأول من القول وإعادة بنائه. ساق غادامير الفقرة الشهيرة من كتاب هيغل ظاهراتية الروح، التي كان قد أثار فيها أُفول نجم «ديانة الفنّ» اليونانية بصورة حتمية، قصد توضيح المقصود من مصطلح «التوسّط». لم تَعُد موجودة الشجرة التي أثمرت هذه الفواكه الرائعة. كلّ ما نستطيع فعله هو المحافظة قدر المستطاع على منجزات الثقافة الإغريقية؛ لكن أية محاولة لاسترجاع العالم الروحي اليوناني محاولة محكومة بالفشل. يعتبر هيغل أن بُومة منيرڤا لن تطير عند غروب عالم وصل قمة نضجه وهو على وشك ترك مكانه لعالم جديد. لا يحمل استرجاع ماض مفقود أيّ معنى بالنسبة لمن يعتقد في وجود الروح في لحظة الحاضر إلى الأبد.

يبدو لي أن غادامير قد تسرّع قليلًا حينما أكد أن فكرة هيغل عن التوسّط الكلّي أرقى من الفكرة التي كوّنها شلايرماخر عن الهيرمينوطيقا، وحينما وضع على كاهله مهمة اتّباع «هيغل وليس شلايرماخر» (غادامير، 257). هل يمكن تحقّق توسّط كامل داخل هيرمينوطيقا لا تكفّ عن إثبات تناهي كلّ تجربة بشرية؟ هذا هو صلب المشكلة! عندما يؤْثِر غادامير توسّط *médiation* هيغل على حساب إعادة البناء *reconstruction* التي يدعو إليها شلايرماخر، ألا يكرّس المسلّمات التي يتضمّنها النسق الهيغلي، وهو النسق الذي أراد من جهته أن يدير له ظهره باسم التناهي؟

توجّهنا الطريقة التي وصف بها غادامير آليات اشتغال «الوعي بتاريخ التأثير» إلى فهم المعنى الذي يعترف فيه غادامير بصحة كلام هيغل، دون أن يكرّس مع

ذلك أُطروحة هيغل حول «التوسّط المطلق بين التاريخ والحقيقة» (غادامير، 459). يظلّ هيغل أكثر انسجامًا من شلايرماخر وهومبولدت (Humboldt) اللذين لم يستطيعا التمسك بالأُطروحة التي تقضي بأن الفردية تشكّل «حاجز المغايرة الذي يجب أن يتجاوزه فهمنا» (غادامير، 459) إلّا بعد إدماجها في المطلق. إذا لم يستوعب المطلق الفردية في «وحدة الوجود» panthéistique (كما يدعوها غادامير) لن تصبح «معجزة الفهم أمرًا ممكنًا»! (غادامير، 459).

لكن هل تستطيع الهيرمينوطيقا الحفاظ على صحة فكرة هيغل عن التوسّط، دون أن تكون مضطرة بحكم هذا الواقع عينِه للسَّير في طريق ظاهراتية الروح، مرحلة بعد مرحلة، وهو المسار الذي تكلّل بالمعرفة المطلقة؟ اعتبر غادامير أن الاتهامات التي تكيلها الفلسفات الحوارية للمذهب الهيغلي تنقلب عليها عاجلًا أو آجلًا. بالفعل، إن مسار تجربة الوعي الذي تصفه ظاهراتية الروح موضوع من البداية إلى النهاية تحت شعار مشكلة الاعتراف بالمغايرة altérité. منذ أن أصبح الوعي بالذات مضطرًا إلى الفهم الذاتي بالرجوع إلى وعي آخر بالذات، أصبح منخرطًا على التوّ في صراع من أجل الاعتراف الذي تنتمي كلمته الأخيرة والأكثر عمقًا إلى الوعي الأخلاقي، وهو الوعي الذي أصبح مؤهلًا للنطق بعبارات الصفح والمصالحة. ترجح كفة الجدل الهيغلي العقلاني، ما دام يراهن على قدرة العقل على تأسيس نفسه بنفسه. وهذا هو السبب الذي هدى غادامير إلى اعتبار أن «الحوار مع هيغل يحتمل أهمية بالغة بخصوص المشكلة الهيرمينوطيقية» (غادامير، 463-464، ترجمة معدّلة).

لن نستطيع «التخلّي عن هيغل» عن سابق علم، إلّا بعد الشعور بقوة فلسفة الروح التي تدّعي القيام بتوسّط كامل بين الماضي والحاضر. يُهمّ هذا التحدّي فلسفة التاريخ لدى هيغل، كما تُهمّ فلسفته في الدِّين، وهما فلسفتان تنهلان معًا من التصوّر نفسه الذي وضعه عن الروح. لا تميّز جدلية الاعتراف التأويل العقلاني للتاريخ فقط، بل تُهمّ كذلك التأويل العقلاني للدِّين. من هذا الجانب أو ذاك، تظهر المصالحة بمثابة إنجاز تاريخي يُحقّقه الروح. «تكمن حياة العقل [...] في إدراكه لذاته داخل كائن آخر. إن العقل المتجه نحو المعرفة الذاتية يَعُدُّ نفسه غريبًا عن 'الواقعي'، ويجب أن يتعلّم التصالح معه، كما يراه شيئًا يخصّه

وموطنًا له. فالعقل الذي يفكّك صلابة 'الواقعي' يصبح متصالحًا مع نفسه» (غادامير، 464).

يزوّدنا البديل القائم بين إعادة البناء والتوسط رافعة ممتازة قصد التفكير في الرهانات الهيرمينوطيقية التي تحتملها المقاربة العقلانية للدِّين، كما جاء ذلك في صياغة غادامير. وقد ألمحت الدِّراسة التي قمنا بها لفلسفة الدِّين لدى هيغل (BA I, 121-173) إلى حافزين مهمّين.

من جِهة أولى، تظهر المقاربة الهيغلية للدِّين في صورة تفسير-واستجلاء لأسرار الروح المطلق نفسه. وهذا هو ما يفسّر أهمية الدور الذي يُنيطه هيغل بموضوعة شهادة الروح الباطنية (وهو يشير إلى الكلام المأثور عن يوحنا، حين يعتبر أن الروح سيُدخلنا إلى قلب الحقيقة بكاملها). بناء على هذه الخلفية، لا ينفصل التأويل والحقيقة بعضهما عن البعض الآخر[15]. تواصل الفلسفة الهيرمينوطيقية المطالبة بحقها في إرث الفلسفة العقلانية وفلسفة هيغل[16] على الخصوص، بناء على الدور الذي تُنيطه بالتوسّط.

من جِهة ثانية، تحتكم تلك المقاربة في جزء عريض منها إلى التقابل بين الفكر المتمثّل (*vorstellendes Denken*) والفكر المتصوّر (وهو التقابل الذي هو علاقة أيضًا). والحال أن هيغل يرى أن «الشيء الصعب هو الإقدام على فصل المنتمي إلى التمثّل فقط[17] داخل المضمون». هذه هي الصعوبة التي تبرّر الانتقال برأيي من النموذج الإبدالي العقلاني إلى النموذج الهيرمينوطيقي.

---

(15) *Rel. Phil.* 1, 238 (223).

(16) لا يعني ذلك أنه ينبغي حصر النموذج الإبدالي العقلاني في الفلسفة الهيغلية وحدها. يوجد فكر معاصر عملاق آخر يستحق لفت انتباهنا، ما دام أنه يوجد في مفترق الطُّرق بين اللاهوت الفلسفي العقلاني إلى أقصى الحدود وفلسفة الدِّين. يتعلّق الأمر بفلسفة وايتهيد (A. N. WHITEHEAD) الذي يعود إليه الفضل في ظهور مذهب جديد في اللاهوت *process theology*. راجع كتاب ألكس بارمينتر:

Alix PARMENTER, *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968, p.349-530.

من أجل معرفة وقع كتاب وايتهيد حول صيرورة الدِّين: *Religion in the making*, trad. Ph. Devaux, *Le Devenir de la religion*, Paris, Aubier, 1939.

(17) *Rel. Phil.* 1 292 (275).

يزوّد علم المنطق ومذهب المفهوم هيغل بالعُدّة العقلانية اللازمة التي تسمح ببلورة فلسفة الدِّين وبتحوّلها إلى مفتاح النَّسق بكامله. والسؤال «الميتا نقدي» الذي تطرحه الفلسفة الهيرمينوطيقية على الخطاب العقلاني الهيغلي يُهمّ مصير اللغة لديه، وهو الخطاب الذي يمثّل تتويج الأنطو-تيو-لوجيا. اعترف هيغل نفسه بوجود «غريزة عقلانية» متجسّدة بالفعل في اللغات الطبيعية، وهو ما هيّأها سلفًا لخدمة مصالح الذهنية العقلانية الحقة. لكن وجود مثل هذه الغريزة العقلانية لا يستغرق ماهية اللغة. اللغة أكثر من أن تكون مجرّد «وسط عقلاني»، يسطو عليها المفهوم لخدمة أهدافه الذاتية. كما يؤكد غادامير ذلك، تعتبر اللغة المُعطى الأساسي الذي يرجع إليه كلّ فعل تفكير.

ترتسم أمام أنظارنا الآن معالم الصراع بين تصوّرين مختلفين للغة ولعَلاقة اللغة بالفكر.

يفيد التصوّر العقلاني أن اللغة هي «الخادمة» التي تقوم على خدمة العقل التنظيريّ، قصد تلبية كلّ مآربها. وهذا هو ما تشير إليه نظرية هيغل الشهيرة عن «القضية العقلانية» الضرورية من أجل إعادة إنتاج حركات الفكر الجدلي، دون أن تحيد عنها، ودون أن تكتفي بخلع صفات على ذات ثابتة.

يفيد التصوّر الهيرمينوطيقي أن اللغة هي سِمَة التناهي الذي لا سبيل إلى تجاوزه. يجب على الفلسفة الهيرمينوطيقية من هذه الزاوية أن تتعلّم كيف «تتخلّى عن هيغل». والنتيجة هي وجوب قراءة العلاقة الأُحادية التي يُقيمها هيغل بين التمثّل والمفهوم في الاتجاهين معًا: «بما أن الفكر يرتبط باللغة، فإن الفكر مطالب بمواجهة مطلب الاتجاه المعاكس الذي يُحَوّل المفهوم من جديد داخل المفردة التي تقوم بالربط. يجب على الجدل أن يستعيد نفسه داخل الهيرمينوطيقا»(18).

(18) Hans-Gerog GADAMER, «Signification de la logique de Hegel», *Archives de Philosophie* 33 (1970), p.700.

بين التمثل والمفهوم: الصورة المجازية.

يحتمل إمكان استعادة الجدل داخل الهيرمينوطيقا رهانات هائلة لتحديد مهمّات فلسفة الدِّين. ترتكز بنية فلسفة الدِّين الهيغلية، كما رأينا ذلك، على الدِّينامية الذاتية الخاصة بالتمثّل الذي «يستفزّ التفكير» دون أن يتخطّى مع ذلك عتبة مملكة الفهم العقلاني. مصطلح التمثّل *Vorstellung* هو الذي يسمح بإيجاد ترابط بين أسئلة جدّ متباينة من قبيل: ما هو الدِّين عامة؟ ما هي مختلف أصناف الدِّين؟ ما هي الحقيقة الأساسية للديانة المسيحية؟ يتمتع هيغل، وفلسفات الدِّين العقلانية التي نشأت في تخومه بامتياز كبير، حتى ولو كانت قد ظهرت من أجل الهجوم عليه (مثلما هو حال روزنتسفايغ Rosenzweig)، حينما أدركوا وجود صِلة عميقة بين التصوّر والتمثّل المجازي (أو *le figuratif*[19] وَفْق الاصطلاح المعتمد لدى بول ريكور). أكد كارل بارت (Karl Barth) أهمية الدرس الهيغلي، بالرَّغْم من العداء الذي يُكنّه جهارًا لفلسفة الدِّين، أيّا كانت.

نحو هيرمينوطيقا الفكر المجازي.

تتطلّب استعادة الجدل داخل الهيرمينوطيقا تحديدًا جديدًا للعَلاقة بين «المجازي» «figuratif» و«التصوّري» «conceptuel». وهذا ما اقترحه ريكور في خِتام قراءته الجديدة «الفلسفة الدِّين الهيغليّة»، عندما عرّف هيرمينوطيقا الفكر الدِّيني بقوله إنها «سيرورة لا تنتهي ولا يتوقف بفضلها فكر التمثّل وفكر التأمل عن تناسل أحدهما من الآخر» (المرجع نفسه، 61). يعتبر أن «هيرمينوطيقا الخطاب الدِّيني المؤاتية consonante لفلسفة الدِّين الهيغلية» صيرورة دائرية «1. لا تلبث تنطلق من لحظة المباشَرَة في الدِّين وتعود إليها، سواء سَمَّينا هذه اللحظة تجربة دينية، أو حدث الكلام الإلهي أو لحظة البشارة. 2. ولا تلبث تُنجب رموزًا وتأويلات هذا المباشر في صلب جماعة مصدّقة ومؤوّلة. 3. ولا تلبث تستهدف الفكر المفهومي، دون أن تتخلّى عن تجذّرها داخل المباشَرَة الأولى في الدِّين ولا داخل الأشكال المتوسّطة التي يتخذها الفكر المجازي» (المرجع نفسه، 62).

---

(19) Paul RICOEUR, «Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion», *Lectures 3*, p.41-62.

هذا الوصف لـ «الحلقة الهيرمينوطيقية» التي تُحَرِّك فلسفة الدِّين، يدافع عن موقف شلايرماخر، من خلال الحفاظ على لحظة المباشرة. لكنه لا ينبغي الخلط بين المباشَرة و«المعرفة المباشرة»، كما هي واردة لدى جاكوبي (Jacobi). هذا هو الشرط الذي سمح بالانفلات من هول النقد الهيغلي. لا ينبغي على هيرمينوطيقا التجربة الدِّينيَّة الاكتفاء بتصنيف المواقف الأساسية التي نتبنّاها تجاه الإلهيّ. تنطلق تلك الهيرمينوطيقا من هذه الصِّلة البدائية بين التجربة الدِّينيَّة ولغتها.

تعتبر الترجمة اللغوية للموقف الأوّلي تأويلًا أوّليًا يمتزج بالفهم الذاتي للجماعة المصدّقة – confessante وهي الترجمة التي يطلق عليها شلايرماخر لفظ *Dolmetschung* –. هنا يبرز مفهوم «الصورة المجازية» «figure» ويمتلك موقعه داخل الحياة *Sits im Leben* الأصلية. لم يعبأ هيغل بما يكفي بوظيفة التوسّط التي تشغلها صيرورات التصوير المجازي figuration، حينما سارع إلى رفع «التمثّل» إلى مرتبة «المفهوم». توشك الهيرمينوطيقا أن تقع ضحية الغواية العكسية: غواية الانغلاق داخل تحليل صور المعنى المجازية التي يُنتجها الوعي الدِّيني، بعدما رفضت التصدّي لحقيقتها. لهذا السبب، ظلّ هيغل «شيطان» الهيرمينوطيقا الذي أسدى إليها خدمات لا تقدّر.

يظلّ مفهوم «الصورة المجازية» «figure» معبرًا إجباريًا لحظة محاولة الانتقال من النموذج الإبدالي العقلاني إلى النموذج الهيرمينوطيقي. وتجدر الإشارة إلى أهمية الوعي بمدى تعقّد هذا المفهوم الذي نقترب منه من زوايا نظر ثلاث.

1. الزاوية الأولى هي التي قلَّما نفكّر فيها. قد يُدخل المرء ضمن الصورة المجازية كلّ ما قد يقرأه على وجه الغير. تنتمي قراءة «تقاسيم الوجه» «physionomie» بدورها إلى الهيرمينوطيقا، بالرَّغم من كلّ مظاهر التباسها. وقد تأثرت المقاربة المورفولوجيَّة للدِّين في مقالات شلايرماخر إلى درجة عالية بكتاب لافاتر (Lavater) عن لاهوت التجربة *Theologia experimentalis*، كما أشار

(20) Klaas HUIZING, *Erlesenes Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1992.

هويتسينغ[20] إلى ذلك. تُمدّنا كلّ ديانة تاريخية بـ «وجه» تعبيريٍ عن اللّامتناهي. لا يقلّ تنوّع الأديان عن تعدّد أوجه التعبير التي قد تتخذها تقاسيم الوجه البشري، على خلاف القناع. مهمة الهيرمينوطيقا هي أن تبرز الشروط التي تجعلنا نفهم أن ما يتخذ بداية صورة لعنة، يُعتبر في الحقيقة نعمة مباركة.

2. رغم ذلك، فإن هيرمينوطيقا تقاسيم الوجه، التي تميل إلى استحداث تماثل بالوجه، تكاد تنسينا الدلالة الأصلية بامتياز التي يحفل بها الوجه، وهي الدلالة التي لم يفتأ فكر ليفيناس يدور حولها في كتابه الكلّية واللانهائية *Totalité et Infini*: «ينظر الغير إليّ». يتميّز «تجلي وجه» الغير بدوره بخصائص تعبيرية خارقة. لكن ما يلمح هذا التجلّي إلى ضرورة فهمه واستيعابه هو لاتناهي المسؤولية عن الغير. يسير مفهوم الوجه، بهذا المعنى الأخلاقي الأوّلي، في خط متوازٍ مع تعريف الدِّين لدى ليفيناس، وهو تعريف يتماهى تمامًا مع الحبكة الأخلاقية التي تتخذها المغايرة altérité. يظلّ ثمن هذه المطابقة باهظًا: إذا كنا ملزمين بالاختيار بين «المقدّس» و«القدّيس»، قد نتساءل ما هو جنس فلسفة الدِّين التي نستطيع تشييدها على هذا الأساس.

3. يُحيل مفهوم «الصورة المجازية» «figure»، بالمعنى الثالث المنتمي صراحة إلى الهيرمينوطيقا، إلى بِنية معنى يتعذّر تفكيكها إلى عناصر مكوّنة أكثر بساطة. هذا هو مفهوم «الصورة المجازية» الذي بلوره كلٌّ من روزنتسفايغ وبالتزار وبول ريكور في وجوه متباينة.

«الفكر الجديد» بما هو هيرمينوطيقا - روزنتسفايغ -

يبدو لي أن كتاب روزنتسفايغ نجمة الفداء *L'Étoile de la rédemption* هو الذي عبّدَ الطريق أمام التحوّل الهيرمينوطيقي العميق الذي عرفته الفلسفة العقلانية للدِّين، في محيط الأفكار العقلانية التي استعرضناها. أريد أن أوضح المظاهر الأساسية التي اتخذها هذا التحوّل، مسترشدًا «بالملاحظات الإضافية» حول كتاب النجمة *L'Étoile* التي نشرها تحت عنوان «الفكر الجديد» «La pensée nouvelle» سنة 1925. لتحقيق ذلك، يجب علينا التوقف عند ما

قاله روزنتسفايغ دون التباس، وهو قول لا يُثنينا فقط عن قراءة كتاب النجمة *L'Etoile* كما لو كان مجرّد «كتاب يهودي جميل» وخال من أيّ بُعد فلسفي في جوهره، بل يصرفنا كذلك عن قراءته كما لو كان كتابًا في «فلسفة الدِّين»، «ما دامت مفردة الدِّين غير واردة في الكتاب!» (FS 146). الغريب في الأمر هو أن روزنتسفايغ يقصر تسمية «فلسفة الدِّين» على دراسة الإسلام فقط (FS 163).

لقد تمسك روزنتسفايغ بكلّ قواه بالمطلب العقلاني الموروث عن هيغل وشيلنغ اللذين بذلا كلّ جهدهما في تطوير فكر نسقي في الدِّين. يحتكم النسق الخاص به إلى «الاستعارة الفلكية» (أو الهندسية) التي تنقلنا على التوالي من «العناصر» إلى «المسار» *Bahn*، ثم إلى «الهيئة» *Gestalt*. لم يكن من قبيل المصادفة أنه لم يتبَنَّ المفهومين الأساسيين الواردين لدى هيغل، وهما التمثل *Vorstellung* والمفهوم *Begriff*. بالفعل، طالب روزنتسفايغ بتجاوز «الثورة الكوبرنيكية» التي اكتفت بقلب الخطاب العقلاني عن الدِّين على رأسه. لا ينبغي لمن يروم الانتقال إلى تصوّر هيرمينوطيقي عن التجربة الاكتفاء بالسير حذو النعل بالنعل خلف فيورباخ، الذي أراد تلقين الفلاسفة الهيغليين كيف يمشون على أقدامهم. يدعو روزنتسفايغ إلى «إدخال تجدّد كامل على الفكر» (FS 146)، باسم «فلسفة تنقّب عن التجربة» (FS 151).

1. حينما ننظر إلى التجربة في جذورها الأُولى، نستحضر فيها ثلاث مقولات لا قياس بينها وقريبة بقدر ما هي بعيدة: «نحن نعلم بكامل الدقة ما 'هو' الله وما 'هو' الإنسان وما 'هو' العالم بالمعنى المتواطئ للمفردات، بفضل معرفتنا الحدسية التي تمتلكها تجربتنا» (FS 152). يستحضر روزنتسفايغ مفهوم «الهيئة» figure، بعدما تساءل عما نعلمه بالتدقيق، مسبقًا وقبل أية تجربة فعلية، عن الله والعالم والإنسان. وهو يعتبر أن أقصر طريق إلى المعرفة الأوّلية للّه والإنسان والعالم هو الطريق الذي يمرّ عبر هيرمينوطيقا رؤية العالم الأسطوري، التي تصل ذروة التعبير عنها في الميثولوجيا اليونانية. حينما ننظر إلى التمثّلات الأسطورية لله والإنسان والعالم في ضوء الوحي، تبدو كما لو كانت مجرّد أوهام. هذه التمثّلات «متعالية»، بمعنى يخرج عن المعنى الوارد لدى كانط: «تتضمّن الحياة في باطنها وجود هذه التمثّلات، ما دامت هذه التمثّلات تمثّل في عمقها المبادئ الخفية التي تقوم عليها أية حياة» (FS 153).

اكتسبت «فلسفة الوثنية» التي عرضها روزنتسفايغ في القسم الأول من كتاب النجمة *L'Étoile* ملامح هيرمينوطيقا الميثولوجيا اليونانية. ارتكزت تلك الفلسفة على مُسَلَّمَة تقضي بأن «الوثنية ليست أبدًا مجرّد فَزَّاعة مبتذلة تواجه البالغين بكوابيس مرحلة الطفولة، على مستوى فلسفة الدّين»، بل تعتبر على العكس من ذلك، «بمثابة الحقيقة في صورتها الأوّلية [...] غير المَرئيَّة وغير الموحى بها، لا أقل ولا أكثر» (FS 154).

افترض روزنتسفايغ في تأويله للوثنية أنه لا يمكن إبطال إلغاء «الموجودات الأولمبية الميثولوجيَّة والكوسموس التشكيلي والبطل المأساوي، بدعوى أنها تنتمي إلى عهد بائد، فهذه الكائنات في معناها الدقيق لم تختفِ: حينما كان الإغريقي الحقيقي يصلي، كان الله هو الذي يسمع دعاءه»، وليس زوس ولا أبولون، ولم يكن يعيش داخل الكوسموس، بل في صلب العالم المخلوق الذي كانت شمسه، وهي شمسنا نحن، تنير هوميروس، كما أنه لم يكن أبدًا بطلًا في المأساة اليونانية، بل كان رجلًا مثلنا» (FS 153). ليس اليوناني البائد كائنًا غريبًا عنا تمامًا، ولا يمكن الدخول إلى أعماقه بهذه الصفة؛ نقول بعبارة بسيطة، إنه هو القريب منا، وإن كان بعيدًا عنا في غابر الزمن. وقد نجح روزنتسفايغ بهذا الأسلوب في تعبيد الطريق أمام الهيرمينوطيقا الفلسفية التي توفقت في تجاوز الخيار الصعب بين إعادة البناء والإدماج.

تثني هذه الهيرمينوطيقا عزمنا عن الاستكانة إلى مقولتي الموضوع والذات، من أجل الانشغال بالتجربة الواقعية. العلامة المميّزة التي تميّز هذه الهيرمينوطيقا هي أنها «لا تعرف أبدًا موضوعات، بل تتذكر وتُحسّ وتأمل وتخشى» (FS 154).

2. إذا كان القسم الأول من كتاب نجمة الفداء *L'Étoile de la rédemption* ينطوي سلفًا على بُعد هيرمينوطيقي، ما دام لا يوجد طريق أقصر إلى «العناصر» من الطريق الذي يمرّ عبر تأويل الوعي الميثولوجي، فإن هذا المنحى يتعزّز أكثر في اللحظة التي نهتم فيها بالواقع المعيش الذي تستشعره الذات بصورة فعلية. يتطلّب منا ذلك الاعتناء بهيكلته الزمنية التي تُحيل إليها خُطاطة «المسار». تسير الهيرمينوطيقا التي يتعلّق بها الأمر هنا على هَدْي «الفلسفة السردية»

«philosophie narrative» التي بسطها شيلنغ (Schelling) في كتابه عُصور العالم Âges du Monde. لا معنى للسرد بغية فهم أفضل، إلّا إذا كنا أمام أحداث وقعت بالفعل في الزمان، ولم نكن أمام أشياء.

أ. ما يُعَزِّزُ الجديد غير المسبوق الذي يفصح عنه تصوّر «الفكر الجديد» لدى روزنتسفايغ هو العناية التي ينفرد بها الامتداد الزماني الذي تختص به الأحداث. «بينما كان الفكر التقليدي يطرح السؤال المتعلّق بمعرفة إن كان الله محايثًا أو يتمتع بوجود مفارق، يجتهد الفكر الجديد في تحديد كيف ومتى يصبح الله قريبًا، بعدما كان بعيدًا عنا، كما يجتهد بالمقابل في تحديد متى وكيف أصبح الإله القريب يبتعد عنا من جديد» (FS 156). سواء أتعلّق الأمر بالحدث الفريد، كما تمثّل في الوحي، أو بالمبادرة التي يتعيّن أخذها، فإن الزمان هو زمان الظرف المناسب *Kairos*. يستثمر ضمنيًا الطريقة نفسها التي يفهم بها الزمن في دفاعه عن «الحسّ السليم» في كتيب العقل السليم وغير السليم *Le Livret de l'entendement sain et malsain*. «يعلم الحس السليم أن كلّ شيء يأتي في أوانه، بالنسبة لمن يحتمل الانتظار» (وهو حسّ سليم لا ينبغي تسويّته بترهات الحسّ المشترك العاجز عن إثارة أدنى تساؤل). إذا ما كانت حكمة ما موجودة هنا، فهي حكمة هيرمينوطيقية علّمتنا، حسب عبارة غوته (Goethe) التي ساقها روزنتسفايغ، «كيف نفهم في الوقت المناسب». ما يصدق على الحسّ المشترك المنتمي إلى الزمن الغابر والمدوّن في حكمة الأمثال المأثورة، يصدق بالمثل على الفكر الجديد: «يعلم علم اليقين أنه لا يقوى على معرفة شيء إذا ما تحرّر من وصاية الزمن» (FS 156).

بما أن التجربة البشرية، من أولها إلى آخرها، مشبعة بالامتداد الزماني، تُرجعُنا معرفة الله والعالم والإنسان إلى أحداث يلزمنا معرفة كيفية تأويلها. «ما فعله الله وما يفعله وما سيفعله، ما وقع للعالم وما سيقع له، ما يعرض للإنسان وما سيفعله - لا شيء من كلّ هذا يستطيع التحرّر من امتداده الزماني، بحيث إننا استطعنا مثلًا معرفة ملكوت الله الآتي كما نَعْرِف خَلقهُ، أو أصبح من الجائز أن نُلقي النظرة نفسها على الخلق وعلى الملكوت الآتي؛ كذلك، لا يجوز للإنسان تحويل وميض التجربة الذي يظلّ حاضرًا على الدوام إلى رماد ينتمي إلى الماضي، كما لا يملك الحق في انتظار انطلاق شرارة هذا الوميض من المستقبل

- فهو حاضر دائمًا ويعتبر انتظاره أفضل طريقة يقينية تحُول دون انطلاق شرارته؛ كذلك أيضًا، فإن الفعل الإنساني لا يُعَدُّ عملًا إلّا خلال المدة التي تحقّق فيها؛ بعد تحقّق الفعل، يصبح مجرّد حدث، ولا يتمايز عن بقية الأحداث» (FS 157).

ب. العلامة المميّزة الثانية التي تميّز الحكمة الهيرمينوطيقية لدى روزنتسفايغ، هي أنّها تُسْلِمُ نَفْسَها كاملًا للغة. الفكر التنظيري الخالص «موجود خارج الزمن، ويريد أن يظلّ كذلك، ويسعى إلى ربط ألف علاقة دفعة واحدة، كما أن الهدف وما يوجد في الأخير يحظى بالأولوية داخل هذه الذهنية. ترتبط اللغة بالزمان وتتغذّى من الامتداد الزماني، ولا ترغب في مغادرة هذه الأرض المعطاء، كما لا تقوى على ذلك؛ تجهل مسبقًا إلى أين ستصل في محطتها الأخيرة، تصلها أصداؤها الأُخرى من لغة أُخرى» (FS 158).

ج. يَمثُل مثل هذا الفكر بصورة جذرية أمام الغير، بما أنه «يحتاج إلى الآخر» قدر حاجته إلى مُحاور. عقد روزنتسفايغ بهذا الصدد مقارنة دالّة بين المحاورات السقراطية ومحاورات يسوع مع تلامذته. سقراط مخرج مسرحي أخرج محادثات اتخذت منحى فلسفيًا في الأخير. على العكس من ذلك، ما يميّز الحوار الحقيقي هو أننا لا نعلم سلفًا إلى أين نتجه، ولا نعلم ما سيقع لنا، مما يعني «تبعيتنا للآخر في كلّ ما يخصّنا بامتياز» (FS 159). وقد كان غادامير قد أبرز أن الخصائص التالية هي التي تلعب دورًا حاسمًا في تحديد التجربة الهيرمينوطيقية التي تتعامل بجدّية مع الامتداد الزماني ومع اللغة والغيريّة.

يتضمّن «الفكر الجديد» لدى روزنتسفايغ بالقوة وعلى كافة هذه الأصعدة وجود مذهب هيرمينوطيقي. ينبني وجود ذلك المذهب على تحديده غير المسبوق لصلات الوصل بين الفلسفة واللاهوت. فهو يمنعنا من الفصل بين «المشكلات الدِّينيّة» أو «اللاهوتية» والقضايا الإنسانية: «تودُّ المشكلات اللاهوتيّة أن تترجم إلى مشكلات إنسانية، وتسعى المشكلات الإنسانية إلى الارتقاء إلى درجة التعبير اللاهوتي» (FS 161). وقد ضلَّ فيورباخ طريقه حينما لم يستجب إلّا للنصف الأول من هذا المطلب؛ لكننا سنرتكب خطأ فادحا أكبر إذا ما ركّزنا إلى حدّ الشطط على المطلب الثاني، متناسين أن «الله لم يخلق الدِّين، بل خلق العالم» (FS 162)!

يتحكّم المطلب «الهيرمينوطيقي» نفسه بالترجمة في الطريقة التي يُؤَوِّلُ بها

روزنتسفايغ صلة الوثنية بديانات الوحي: «لا تنطلق أيّ طريق من سيناء أو من طريق الجُلجُلة Golgatha الذي نستطيع أن نلتقي فيه بالله بكلّ تأكيد، وهو الله الذي لا يستطيع كذلك رفض الاقتراب ممن يسأل عنه في الطرق الملتوية الوعرة إلى جبل الأولمب. لا يوجد معبد بلغ درجة قرب منه تجعل المرء متأكدًا من فكرة هذا القرب؛ بالمقابل، لا يوجد معبد بلغ درجة بعد عنه تجعل ذراعه غير قادرة على بلوغه بكلّ يسر؛ لا يوجد أُفق لا يستطيع القدوم منه؛ كما لا يوجد أُفق يجبر على الخروج منه؛ لا توجد قطعة خشب لا يحق له السكنى فيها، كما لا يوجد مزمور من مزامير النبي داوود لا يصل إلى أُذنه» (FS 162).

3. إن الهيرمينوطيقا اليهودية، كما يؤوّلها روزنتسفايغ بوصفها «واقعًا»، والهيرمينوطيقا المسيحية كما يؤوّلها بوصفها «حدثًا»، تُعبِّدان الطريق أمام الهيرمينوطيقا الفلسفية للدِّين، انطلاقًا من مبدأ موجّه، وهو مصطلح «الهيئة» «figure»، بالرَّغْم من أنه يرفض الاعتراف بأن اليهودية والمسيحية ديانتان، باستثناء الإسلام. لم تظهر الإمكانات الهيرمينوطيقية الهائلة التي يضمرها هذا المصطلح بكلّ جلاء إلّا في الجزء الثالث من كتاب النجمة *L'Étoile*. وضعنا هذا المصطلح على الطرف الآخر الذي يقابل تأويل الدِّين الذي قام به شلايرماخر، وهو تأويل بالغ في إضفاء وزن كبير على أولوية الوعي الدِّيني.

انطلق تأويل روزنتسفايغ من الصور التاريخية والاجتماعية التي اتخذها الشعب اليهودي واتخذتها الكنيسة المسيحية، كما انطلق من الطقوس الدِّينيَّة التي تعرفهما، وهي طقوس تعتبر في نظره «بمثابة صور خارجيَّة مرئية ينتزع بفضلها الشعب اليهودي والكنيسة المسيحية خلودهما من عامل الزمن» (FS, 164)، بدل تحديد الوعي اليهودي في صِلته بـ الشريعة، وبدل تحديد الوعي المسيحي في صلته بالإيمان. زوّدنا تأويل هذه الصور الموضوعية بحظوظ وافرة لفهم الحقيقة الخاصة بكلٍّ من الديانتين بصورة أفضل من التأويل الذي يركّز على الفكرة التي كوّنها اليهود والمسيحيون عن أنفسهم. إن هذه الأولوية التي تُقال عن الصورة أو الهيئة الموضوعية، على خلاف الوعي المباشر بالذات، هي العلامة المميّزة التي تميّز المقاربة الهيرمينوطيقية.

تسير المقاربة الهيرمينوطيقية جنبًا إلى جنب مع العزوف عن اختتام المعرفة

المطلقة. وهذا ما يتضمّن في نظر روزنتسفايغ ضرورة بلورة فكرة جديدة حول الحقيقة التي تتجسّد في الكلمة المفتاح وهي عبارة «التبيّن» (*Bewährung*) (FS 167). لا يوجد مسَوِّغ لهذه الفكرة إلّا في ظل «نظرية مسيحانية للمعرفة théorie messianique de la connaissance، وهي نظرية تزن ميزان الحقائق بميزان الثمن المطلوب من أجل الوصول إلى صحتها، وبميزان الصِّلة التي تعقدها بين الناس» (FS 168). المفارقة التي تتضمّنها نظرية المعرفة هذه هي أنها مطالبة بالتسليم بأن الحقيقة تظلّ مزدوجة على الدوام، على المستوى البشري والتاريخي، كما تظلّ منشطرة إلى صورتين متكاملتين داخل المسيحية واليهودية، كما تخضعان، كلٌّ منهما، إلى شروط تَبَيُّن، أو «تحَقُّق» متباينة، بعد خلع معنى وجودي على هذه المفردة. تحمل هذه «المواجهة الثنائية» أو يحمل هذا «التنازع» الذي لا حلّ له، المرء على الاعتراف بأن الله أعلم بكلّ حقيقة فريدة. إذا كنا نرمز إلى الحياة اليهودية برمز النار، وإلى طريق المسيحية برمز الأشعة، يجوز لنا إعادة ترجمة صورة النجم داخل الاستعارة التي تُوَجِّهُ هذه المجلّدات بكاملها، قائلين إن المصدر الأوحد لكلّ حقيقة هو العوسج الملتهب الخاص بـ الحقيقة الإلهية الأبدية: «تحترق المستويات الثلاثة مجتمعة داخل إله الحقيقة هذا، وهي جذور الحاضر وغايته وقلبه» (FS 168).

الترجمة: امتحان الغَيْريَّة.

منذ اللحظة التي توقّفت فيها الهيرمينوطيقا عن الاقتصار على تأويل الفقرات المستغلقة الموجودة داخل النص أو في اللغات الأجنبية، يقترن التفكير حول فنّ الفهم أكثر فأكثر بالتفكير في فعل الترجمة لنفسه. يبدو لي، لأول وهلة، أن هذا السؤال يخرجنا خارج حدود إشكالية فلسفة الدِّين. ومع ذلك، قد يبدو لي من المفيد أن أختم هذه القراءة الهيرمينوطيقية الجديدة للنموذج الإبدالي العقلاني بهذه المشكلة التي اهتمّ بها شلايرماخر، كما اهتمّ بها روزنتسفايغ بدوره، بعد ما أنجزا ترجمات طبعت عصرهما: قام الأول بترجمة محاورات أفلاطون وقام الثاني بترجمة الكتاب المقدّس العبرانيّ إلى الألمانية بالتنسيق مع مارتن بوبر (Martin Buber).

قدّم شلايرماخر سنة 1813 أمام الأكاديمية الملكية للعلوم ببرلين محاضرته

الشهيرة عن مختلف مناهج فعل الترجمة. توجد خيوط كثيرة تَشُدُّهَا إلى مقالاته الأكاديمية عن الهيرمينوطيقا مقالات أكاديمية في الهيرمينوطيقا *Discours académiques sur l'herméneutique* التي تعود إلى سنة 1829 وإلى محاضرة سنة 1831 عن فكرة لايبنتز بشأن اللغة الكلّية الفلسفية. يمكننا أن نقرأ كلّ مقالة من بين هذه المقالات على أنها إشادة بالاختلاف الذي يحتمل رهانات معقودة على مشكلة التفاهم بين الديانات. إن الجدّية البالغة التي تعامل بها شلايرماخر مع صعوبات التفاهم المتبادل هي ما يميّز أُطروحاته عما بات شائعًا من تنويه بالاختلاف لا يتعدّى المجاملات. وضعتنا تأمّلاته على الطرف النقيض المعارض لأيّ حديث اعتباطي عن الحوار الثقافي، حينما تتمّ الاستهانة بكلّ الاختلافات، في غياب أدنى صلة تربط الاختلاف بالحقيقة.

سأقوم بقلب الترتيب الزمني وسأبدأ بخطاب 1831 الذي أوضح فيه شلايرماخر المبرّرات التي حملته على رفض بحث لايبنتز عن لغة كلّية فلسفية. يعتبر شلايرماخر أن الإنسانية قد ولجت عهدًا جديدًا «حين ولّى إلى الأبد العصر التي كانت تشعر فيه الأُمم بعقدة التفوق» (MT 103)، علاوة على الآلام التي أحدثتها غواية البحث عن الهوية: ازدراء الآخر الذي قد يتفاقم إلى حدّ الكراهية المؤدّية إلى الإبادة، دون أن ينكر مع ذلك القيمة الفلسفية السامية التي يحظى بها حلم لايبنتز، يقرّ بأن «سائر الأُمم تتوافر على مَلَكة التكوين نفسها، وعليه، من يعترف بالمساواة في الحياة الروحية في إطار التنوّع»، سيعتبر آنذاك أن تكاثر اللغات التاريخية نعمة، بدل أن يتحوّل إلى نقمة. يعتبر شلايرماخر أنه «لا يحق لأية أمة حبس نفسها داخل لغتها، سواء أكان ذلك بالأمس أو اليوم؛ على العكس من ذلك، كلّ الأمم مطالبة اليوم، كلٌّ حَسَب قدراتها، بتشكيل منتظم أممي تشترك فيه مع باقي الأُمم. لكنه لا يجوز أن يظهر ذلك المنتظم نتيجة انقراض اللغات الحية بشكل متدرّج من أجل بقاء لغة واحدة ستخرج منتصرة نصرًا مبينًا من هذا الصراع. فإذا كان من اللازم بالفعل انتزاع اللغات من طوق العزلة، ينبغي الحفاظ مع ذلك على الخصوصيات» (MT 105).

الا يصدق ما يذكره هنا شلايرماخر عن تنوّع اللغات، على الأقل في ذهنه، على تنوّع الديانات، على النحو الذي بسط القول فيه في المقالة الخامسة

عن الدّين؟ إذا كنا قد قلنا إن تنوّع اللغات نعمة، فإن تنوّع الديانات لا يصبح نعمة إلّا إذا نظرنا إليه من موقع حفاوة الضيافة hospitalité. ما يُهِمُّ شلايرماخر ليس هو الاختلاف من أجل الاختلاف، بل هي «حفاوة الضيافة النبيلة للأمم التي تفتح ذراعيها للأمم المجاورة كي تشترك معها في متعة الحياة الفردية» (MT 105). وقد دفعته الفكرة السامية التي كوّنَهَا عن الرهانات الأخلاقية المتصلة بالقدرة على التكلّم بلغة الآخرين إلى أن يستشف من ذلك تعبيرًا عن الحب: «بالنسبة لمن يحب، لا يوجد نجاح أوفى من النطق بلغة أجنبية، حينما يتخيّل المتكلّم آنذاك أنه قد انتزع نفسه من كينونته الأقرب إليه، أو لا يوجد نجاح أكبر من ترجمة كلّ ما هو مشبع بالخصوصية الأجنبية، في صورة بالغة التحديد، إلى لغته الأم» (MT 107).

لا يرتدّ فعل الترجمة إلى مشكلة تقنية وحسب، كما هو الشأن مع فعل التأويل. وهذا ما تؤيّده محاضرة 1813 التي أحدث فيها شلايرماخر تنافسًا بين عمل المؤوّل-التُّرجمان *(Dolmetscher)* في المبادلات التجارية، وعمل المترجم *(Übersetzer)* الذي يسعى إلى ترجمة المؤلفات الأدبية أو الفلسفية إلى لغة أجنبية. لا يحتاج المؤوّل، بالمعنى التقني للكلمة، إلى مواجهة جدلية اللغة والخطاب التي بسطنا القول فيها أعلاه. أما المترجم، فهو يجد نفسه باستمرار في مواجهة هذه الجدلية. تعكس الفكرة التي نُكَوِّنُهَا عن الترجمة، بمعنى من المعاني، امتحان الحقيقة الذي توضع الهيرمينوطيقا على محكّه. يعتبر شلايرماخر أن المترجم الحاذق ينجح في تجاوز الغوايتين المتوازيتين: القول الشارح *paraphrase* والمحاكاة *imitation*. تستهين الغواية الأولى بحجم المقاومة التي تواجه اللغة الأجنبية بها الترجمة؛ بينما تتجاهل الغواية الأخرى تلك المقاومات وتخلق نظير النص الأصل. أما عمل الترجمة، في معناه الحقيقي، فهو كذلك فعل الفهم، ويتحقّق إما من خلال إجبار القارئ على الذهاب إلى لقاء النص المترجم، أو من خلال وضع النص في متناول القارئ.

كلما تقدّمنا إلى الأمام في آليات الحِجاج التي اعتمدها شلايرماخر، اكتشفنا أن الأمر لا يتعلّق بمجرّد مشكلات تقنية (كيف السبيل إلى استحداث توازن سليم بين الحرية والوفاء للأصل؟)، بل يتعلّق بمشكلة أخلاقية

وهيرمينوطيقية وفلسفية أساسية. والعبارة التي تحمل أكثر من دلالة بهذا الصدد هي عبارة: «الشغف بالغرابة» (*Lust am Fremden*) [MT 55]. ربما كان من الأفضل لنا الحديث عن «مواجهة امتحان الغريب» «l'épreuve de l'étranger»، بناء على العنوان الذي استعمله بيرمان (Antoine Berman). لكن ذلك لم يمنع شلايرماخر من التأكيد أن المترجمين أصبحوا أفضل حماة المغايرة، في عالم بدأ «يعرف غلبة السوق عليه»، وأصبحت فيه أغلب الأقوال السائدة مجرّد «أقوال سوقية «*Marktgespräche*»، سواء كانت أقوالًا سياسية أو أدبية، أو مجرّد أقوال اجتماعية» [MT 79]. يُذَكِّرُنا المترجمون بأن اللغة، أيًا كانت، «لا تستطيع الازدهار ولا تستطيع تطوير قوتها بصورة تامة إلّا إذا ربطت صلات وصل جدّ متنوّعة مع الغريب» (MT 91).

نجد صدى مباشرًا لهذه الأُطروحات في الدّراسة التي كتبها روزنتسفايغ عن «الكتاب المقدّس ولوثر». «تعني الترجمة بالنسبة إليه أن المرء يخدم سيّدين في الوقت نفسه». هل معنى ذلك أن فعل الترجمة تعبير عن الوعي الشقي؟ كَلَّا على الإطلاق، بما أن ما يتعذّر تحقيقه في الظاهر على المستوى النظري، يصبح ضرورة على المستوى العملي والوجودي. تنجم هذه الضرورة عن واقعة أن «كلّ لغة فعل ترجمة». «كلّ من يتكلّم يترجم، انطلاقًا من منظوره في اتجاه ما يتكهّن أن الآخر يسمعه، ولا يتعلّق الأمر بأيّ كائن آخر على العموم وغير موجود قبالته، بل هو ذلك الشخص الماثل أمام أنظاره الذي يراه ويرفع عينيه عند الاقتضاء أو يخفضهما» (EV 55). ربما كان شلايرماخر يشعر بحساسية أكبر اتجاه «الشغف بالغرابة» «*Lust am Fremden*» «jouissance de l'étrangeté»، أكثر من حساسيته تجاه محنة مواجهة المغايرة. تُصبح النبرة أكثر قوة في تأملات روزنتسفايغ في فعل الترجمة. من خلال التمسّك بحدّة هذه «النبرة القوية»، أتساءل إن كانت حفاوة الضيافة اللغوية التي يتفرّغ لها المترجمون، لا تُمدّنا في ذات الوقت بنموذج خصب على طريق تطوير مذهب هيرمينوطيقي خاص بالحوار بين الأديان.

يحملنا ذلك على الإقدام من جديد على مناقشة المسلّمات المتضمّنة في القاعدة التي تظهر مرات متعدّدة لدى شلايرماخر: «فهم الكاتب أفضل مما فهم الكاتب نفسه» (H 72). اقترح فريدريك شليغل، الذي عَبَّدَ الطريق أمام

شلايرماخر صياغة باهرة بكلّ امتياز، عندما أبرز أن من «هَمَّ إلى فهم امرئ ما، ملزم في البداية بأن يكون أكثر ذكاء منه، ثم من الواجب عليه أن يكون في نفس مستوى ذكائه، وفي الأخير في مستوى غبائه. لا يكفي فهم المعنى الحقيقي للآثار المبهمة أفضل مما فهمه الكاتب، بل يجب علينا، فضلًا عن ذلك، اكتساب القدرة على معرفة الإبهام بحدّ ذاته ووصفه وصياغته، إلى أن نصل إلى مبادئه». يكفي لنا أن نتساءل ما هي انعكاسات هذه القاعدة، إذا ما شاء فيلسوف الدِّين الاستحواذ عليها لفهم أنماط السلوك المحيّر أحيانًا، الذي يقوم به المتديّنون، من أجل الانتباه إلى مدى العنف الذي تختزنه. لكن ذلك لا ينبغي له أن يحول بيننا وبين الانتباه إلى الطريقة التي سوّغ بها شلايرماخر القاعدة: «بما أننا لا نملك معرفة مباشرة حول ما يعتمل بداخله [أي بداخل الكاتب]، يصبح من واجبنا محاولة تحصيل الوعي بأشياء كثيرة لم تستطع الارتقاء في ذهنه إلى عتبة الوعي، باستثناء الحالة التي يتحوّل فيها إلى قارئ ما كتبه نفسه، حينما يستدير حول نفسه في عملية تفكير حول ما كتب» (H 124).

قامت هيرمينوطيقا «إعادة البناء» «reconstructiviste» لدى شلايرماخر على المسلّمات الضمنية في علم الجمال الرومانسي وجماليات العبقرية، كما انبنت عليها الطريقة التي فهم بها القاعدة «فهم الآخر أفضل مما فهم هو نفسه»، كما أكد كلٌّ من غادامير وريكور ذلك. لا يكفي استنكار الشطط الذي صاحب استعمال هذه القاعدة، من أجل التخلص من القضايا الأساسية التي تثيرها «محنة مواجهة الغريب»، بصرف النظر عن المستوى الذي تفرض فيه نفسه علينا.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Herméneutique*, trad. M. Simon, avec un avant-propos de J. Starobinski, Genève, Labor et Fides, 1987; *Herméneutique*, trad. Ch. Berner, Paris-Lille, Éd. du Cerf-Presses universitaires de Lille, 1987 (abrégé: H); *Des différentes méthodes du traduire et autres textes*, trad. A. Berman et Ch. Berner, Paris, Éd. du Seuil, «Points Essais», 1999 (abrégé: MT).
- ROSENZWEIG, Fr., *Foi et savoir. Autour de l'Etoile de la rédemption*, (abrégé: FS); *L'Ecriture, le Verbe et autres essais*, trad. J.-L. Évard, Paris, PUF, 1988 (abrégé: EV).

لائحة المراجع.

- BENJAMIN, W., «Die Aufgabe des Übersetzers», *Gesammelte Schriften*, vol. 4, 1, Francfort, Suhrkamp, 1972, 9-21.
- BERMAN, A., *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1995.
- CASPER, B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religions philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Fribourg, Herder, 2ᵉ éd. 2001.
- CRÉPON, M., *Le Malin Génie des langues. Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig*, Paris, Vrin, 2000.
—, *Les Promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, Vrin, 2001.
- GADAMER, H.-G., «Signification de la Logique de Hegel», *Archives de philosophie*, 33 (1970), p.675-700.
- GÖRTZ, H.-J., *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs «erfahrene Philosophie» und Hegels «Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins»*, Düsseldorf, Patmos, 1984.
- HUIZING, K., *Erlesenes Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1992.
—, *homo leges. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1996.
- ISER, *Der Akt des Lesens*, Munich, 1990.
- Kreutzer, K., *Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese der religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Ratisbonne, Pustet, 2002.
- MAYER, R., *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie de dialogischen Erfahrung*, Munich, 1973.
- MOSÈS, St., *L'Ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.
- REICHERT, K., *«Zeit ist's»: Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext*, Stuttgart, F. Steiner, 1993.
- RICOEUR, P., «Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion», *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p.41-62.
- SCHMIED-KOWARZIK, W. D., *Franz Rosenzweig: existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1991.
- WARNING, R. (éd.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, Munich, Fink, 3ᵉ éd. 1988.

الكوجيتو النقدي والكوجيتو الهيرمينوطيقي

من الصعب علينا الانفلات من انطباع يُخامِرُنا، وهو أننا متأرجحون هنا بين إفراط وتفريط، عندما نُلقي نظرة استرجاعيَّة على الواجهتين المتعلِّقتين بتقديمنا للنّموذج الإبدالي النقدي، متسائلين عمّا يجعلهما يحظيان بأهمية محاولة تعبيد الطريق أمام العقل الهيرمينوطيقي. يوجد تَفْرِيط من جهة كانط، ومن جهة وَرَثَتِه الكانطيين الجُدُد الذين أرادوا استثمار مبادئ المدرسة النقدية الكانطية في حقل فلسفة الدِّين؛ ويوجد إفراط من جهة فيورباخ ونيتشه وبلوخ، حيث يعتبر أن التأويل هو السَّيِّد الذي يُهَيْمِنُ لديهم على مقاربة الدِّين، إلى حدِّ أنَّ التأويل يلتهم الموضوع الذي يعكف عليه.

ألا توجد بدائل أخرى ممكنة وهل نحن ملزمون بتأييد الطرف الأول أو الطرف الثاني؟ هل العقل النقدي هو عدوُّ الهيرمينوطيقا اللَّدود، كما يدَّعي ذلك هانس ألبيرت (Hans Albert)؟ بالمقابل، هل التَّصَوُّر الجذري للتأويل ملزم بتجاوز الفكرة التي كان شلايرماخر قد كَوَّنَها عن الهيرمينوطيقا بما هي «فنّ الفهم»، كما طالب نيتشه بذلك، عندما اتهم الفلاسفة بمحاباة «الشلايرماخريّة» «*Schleiermacherei*» إلى حدِّ الإسفاف؟ هل يجب التماس المذهب الهيرمينوطيقي، الذي يتمتَّعُ وحده بالانسجام الفلسفي، والبحث عن الاستعمال المشروع الوحيد لمفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» من جانب المنظورية perspectivisme اللّامحدودة للتأويلات التي بناها نيتشه على إرادة القوة؟

أمام هذه البدائل الفَظَّةِ، أُدافِعُ عن أُطروحة أن مفهوم العقل الهيرمينوطيقي لن يتأسَّس إلّا في أعقاب مواجهة «شُيُوخ النقد» (بالمعنى الكانطي) و«شيوخ الارتياب[21]» (بالمعنى النيتشوي) دفعة واحدة في الوقت نفسه. يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية، الحريصة على توضيح افتراضاتها الضِّمنيَّة الذّاتية، أن تواجه في الوقت نفسه التَّحدِّي الذي رفعته كلٌّ من «مدرسة كانط» و«مدرسة نيتشه» (وإن كان من نافلة القول التذكير بأن نيتشه قد يكون أيّ شيء، إلّا أن يكون رائد

(21) Paul RICOEUR, *De l'interprétation Essai sur Freud*, Paris, Ed. du Seuil, 1965, p.43.

مدرسةا). سأسير على هَذْيِ هذه الفرضية أثناء استئناف القول حول الواجهتين الظاهرتين في النموذج الإبدالي النقدي.

فضل كانط على الهيرمينوطيقا:
ثورة كوبرنيكية غير مكتملة.

ما هي العلاقة التي تُقِيمُها الهيرمينوطيقا الفلسفيَّة مع المدرسة النقديَّة الكانطيَّة، بعدما اتَّخَذَت تلك الهيرمينوطيقا صورة «نظرية الفهم» في تخوم شلايرماخر وديلتاي، ثم عرفت تأسيسًا جديدًا في القرن العشرين مع هايدغر وغادامير وريكور؟ هل نستطيع الكشف عن مؤشِّرات مساءلة هيرمينوطيقية في المقاربة الكانطية والكانطية الجديدة للدِّين؟

قبل تقديم الإجابة، يجب علينا تبرير حضور قصيدة تسيلان Celan: *In den Flussen nördlich der Zukunft* في الأنهار شمال المستقبل في استهلال الدِّراسة التي خَصَصْناها لإرث المدرسة النقدية الكانطية. يُطْلِعُنا البيت الأول في القصيدة على «الأنهار الموجودة شمال المستقبل». ماذا يوجد شَمالَ المستقبل، أي مُضِيًّا في اتجاه الشمال غير البقاع المتجمِّدة التي تستنير ببريق النَّجمة القطبية التي يهتدي بها المهدَّدون «بفقدان الشمال» أكثر من غيرهم؟ لا يوجد شيء في الظاهر، أو سنقول في تلك الحالة، توجد صحارى جليدية أكثر برودة مما اعتدناه. عندما نريد رَمْي الشِّباك داخل أنهار ليس لها وجود، أو لم توجد بعد، أو لا يمكن الوصول إليها على كلِّ حال من خلال العمل فقط على امتداد الزَّمن الحاضر داخل المستقبل، نكون آنذاك أمام مشروع فاشل. ماذا عسى أن نَتَزَوَّد بِهِ من تلك الرِّحلة؟ ومع ذلك، فإن «هذه الأنهار الموجودة شمالَ المستقبل» ليست فقط علامة بارزة على الهدف، أو ما يدعى غاية نهائية *Ultima Thulé* يسعى الشاعر إلى الوصول إليها. يقول بالفعل «*in den Flüssen*» ولا يقول «*in die Flüsse*»، مشيرًا بذلك إلى الموقع الذي يوجد فيه سلفًا وحيث يرمي شِباكُ كلامه، وهو شِباك لا عَلاقة له بِسِرٍّ مكنون، ولا يطّلع الغير إلّا على نسيجه الخاص به. لن يكون لمثل هذا الشباك وزن معتبر. هنا بالمقابل نجد أنّ الشباك مثقل بشيء غير ملموس وغير محسوس من قَبيل الظلال. لا يتَعَلَّقُ الأمر بأية ظلال، بل بظلال «نُحتت من صخر».

قد يتساءل القارئ عن الصِّلة التي تجمع هذا الشعر بالمدرسة النقدية

الكانطية. تردّدت كثيرًا في اقتراح جعل هذا الشعر الذي لم ينطق بكلمة «الرجاء» على صِلة وثيقة بالسؤال: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟ (بالرَّغم من أنها كلمة مُؤَسِّسة لِشِعْرِيَّة تسيلان Celan، كما يظهر ذلك من قصيدة الزوال *Le Méridien*)، وهو سؤال يفرض علينا التّاريخ الرَّهيب الذي عرفه القرن العشرون إعادة صياغته بطريقة تختلف عن طريقة صياغته في عصر الأنوار.

لا يتضمَّن معجم المصطلحات الكانطية *Kant-Lexikon* الذي وضعه آيسلر (Rudolf Eisler) مدخلًا يحمل عنوان «هيرمينوطيقا». لَوْ لَزِمَ التَّوَقُّف عند هذه الملاحظة السّلبية، لَقُضِيَ الأمْر: لن يستحقّ كانط آنذاك أن يجد لنفسه مكانًا في شجرة عائلة الهيرمينوطيقا، بوصفها نظرية عامة في التأويل. يبقى علينا أن نقول إن الخَلَفَ الذي أعقب كانط مباشرة هو الذي شهد ميلاد نموذج إبدالي جديد للهيرمينوطيقا ويدور حول محور «الفهم»، وهو المفهوم المفتاح الذي تَحَوَّل بسرعة إلى مقولة مهمّة في الخطاب الفلسفي. هل لعب كانط دورًا في ذلك أم لا؟

سأستعير من بول ريكور الأُطروحة الموجِّهة التي سأسترشد بها في القراءة الهيرمينوطيقية الجديدة للمدرسة النقدية الكانطية. يعتبر من جِهته أن «مشروع إرجاع قواعد التأويل إلى العملية المركزية التي تُوَحِّد المتباين في التأويل ولا تُرْجِعُها إلى تَنَوُّع النصوص، لم يَتَكَوَّن إلّا داخل مناخ كانطي»(22)(*). سنَتَقَدَّمُ خُطوةً أخرى لنتساءلَ مع الكاتب نفسه لم تكن الهيرمينوطيقا الفلسفية طفلًا خرج من رَحِم الكانطية وحسب، بل نتساءل فضلًا عن ذلك عن دورها في تَدارُك إحدى الثغرات الكبرى التي عانت منها الكانطية، وهي أنه: «لا يوجد شيء بين الفيزياء والأخلاق في الفلسفة النقدية» (المرجع نفسه، 79). هذه هي الثغرة التي سعت إلى مَلْئِها «فلسفات الثقافة» المنحدرة من المدرسة الكانطية الجديدة المنتمية إلى باد (Bade)، كما بسط ديلتاي القول في ذلك في كتابه حول تشييد العالم التاريخي في في علوم الروح.

هل يجوز الذّهاب بعيدًا في الكَشْفِ عن إسهام كانط في ميلاد الهيرمينوطيقا الفلسفية، متسائلين عن مدى إسهام مبادئ المدرسة النقدية الكانطية في مساعدة

(22) Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, Ed. du Seuil, 1998, p.78.

(*) بول ريكور: من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل. ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001. [المترجم]

الهيرمينوطيقا على توضيح افتراضاتها المسبقة الذاتية؟ نتوصل من خلال الحديث عن ضرورة القيام بتحليل متعالٍ للفهم، إلى الكشف عن الافتراض الضِّمني الكانطي في هذه الإشكالية. بهذا المعنى، تُشَكِّل الكانطية بوجه خاص الأُفق الفلسفي الأقرب إلى الهيرمينوطيقا، كما يؤكد ريكور ذلك. لكن هل يكفي القول إن الفلسفة المتعالية تسمح بالانكباب على مشكلة الفهم من زاوية فلسفية جديدة، وهل نملك مبرّرات تُجيزُ لَنا التَّسليم بأن كانط انتبه إلى هذه المشكلة، وتجيز التسليم بأنه قد شرع في ذلك بالرُّجوع مباشرة إلى الممارسات الهيرمينوطيقية؟

الوجه الثلاثي لتحوّل العقل داخل المدرسة النقدية.

لا شك في أنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة تظلّ مرتهنة بالفكرة العامة التي نُكَوِّنُها عن المدرسة النقدية الكانطية وعن «العقل النقدي». يلعب الرجوع إلى الفكر الكانطي دورًا مركزيًا في المناقشات الفلسفية المعاصرة، كما تظلّ أعمال كانط رافدًا ألهم «نسبة لا حصر لها من الدِّراسات» ومعينًا لا ينضب تقريبًا، كما يؤكد ألان رونو (Alain Renaut) ذلك في كتابه عن كانط اليوم *Kant aujourd'hui*. لكنّ ذلك قد لا يكون كافيًا لفهم «مدى ضخامة الصّيرورة التي أطلقها كانط لإدخال تحويل على العقل»[23] لا سبيل لنا في الوضع الحالي إلّا الاكتفاء «بكانطية مرنة وموسَّعة، بل ومبتذلة نتيجة ذلك»، لَكِنَّنا مطالبون بإعادة بناء فكرة العقل النقدي ذاتها «في صلابتها وفي القوة العَقَدِيَّة التي تُفصح عنها مضامينه» (المرجع نفسه، 21).

تُساعِدُنا الطريقة التي بادَر رونو إليها لإعادة بناء مدرسة كانطية قويَّة على تدقيق إشكالية العلاقة الممكنة بين العقل النقدي والعقل الهيرمينوطيقي، مع تَجَنُّبِ تحويل العقل النقدي إلى خطر مُحْدِقٍ يحيط بالعقل الآخر. يعتبر رونو أن وضعية الكانطية في مواجهة الهيغلية تظلّ إلى حدود اليوم كذلك بمثابة العقدة التي تدور حول محورها مختلف تأويلات الحيوية الباطنية التي تعرفها الفلسفة المعاصرة، حيث تعتبر الهيرمينوطيقا الفلسفية إحدى أشكال التعبير عنها. يجب الاختيار بين كانط وهيغل: إذا كانت الفلسفة الحريصة على فهم إمكاناتها المتاحة وغير المتاحة مطالبة بمواجهة هذا الخيار الصعب، يصدق ذلك بالمثل على

(23) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1999, p.184.

الهيرمينوطيقا. حاولنا في فقرة سابقة توضيح فضل هيغل على الهيرمينوطيقا؛ يجب علينا في هذه الفقرة أن نُوَضِّح بأيٍّ معنى نستطيع الحديث عن فضل كانطي. الطريقة الأُولى المعتمدة من أجل توضيح هذا الدَّين هي مواجهته بالخطوط الثلاثة الرئيسة التي عرفها تلقّي الإرث الكانطي، وَفْق وجوه التمييز التي اعتمدها رونو (Renaut).

1. إنّ التأويل المَبْنِيُّ على مُسَلَّمَةِ الاتصال Continuiste، ويدافع عنه كرونر (Richard Kroner) في كتابه من كانط إلى هيغل *Von Kant bis Hegel*، يرى في كانط إرهاصًا لظهور هيغل، على النَّحْو الذي مَهَّدَ فيه يوحنا المَعْمَدان لظهور الماسيًّا (Messie). كان بإمكان كانط أن يتحوَّل إلى هيغل، لو أنَّ تَمَسُّكه إلى حدِّ الهوس «بالشيء في ذاته» لم يُثْنِ عَزْمَهُ عن الذَّهاب إلى أبعد الحدود في تذويب الوجود داخل التَّمَثُّلِ حتَّى يظلَّ منسجمًا مع نفسه، في ضوء هذه القراءة التي تتبنَّى مباشرة خط التأويل الذاتي الذي يؤوّل من خلاله هيغل نفسه. إذا كانت الهيرمينوطيقا مطالبة، كما رأينا ذلك أعلاه، «بالتخلي عن هيغل» (مما لا يعني إقصاءه!)، ألا يعني هذا العزوف أنها نفسها مطالبة بالعودة إلى كانط (بعد أن تجاوز هيغل المدرسة النقدية)؟

هذه هي العودة التي رَوَّج لها الآباء المؤسِّسون للكانطية الجديدة في ماربورغ ومدرسة باد Bade، وهم الذين يعود إليهم الفضل في الانتعاش الحقيقي الذي شهدته فلسفات الدِّين التي اكْتَفَتْ بفحص نماذج ممثّلة لها. رأى كلّ هؤلاء المفكرين أن الهيغلية تشكل طريقًا مسدودًا، بالرَّغم من كلّ عظمتها. رأوا أن «التخلّي عن هيغل» من ضرورات الحياة، وليس تضحية مؤلمة. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للهيرمينوطيقا التي لا تستطيع التنكّر للإرث الهيغلي، كما أبرز ذلك كلٌّ من ديلتاي وغادامير. توجد رهانات كبرى مرتبطة بإمكان وضع قواعد ما يُطلق عليه إريك فايل (Éric Weil) «كانطية ما بعد هيغل» تمنحنا هيرمينوطيقا ديلتاي أول نموذج لها. يبدو لي أنّ تأويل كانط الذي اقترحه علينا إريك فايل في كتابه القضايا الكانطية *Problèmes kantiens*، يقترح مقاربةً واعدةً بامتيازٍ، أملاً في تحديدٍ إيجابيٍّ لعلاقات المدرسة النقديّة بالهيرمينوطيقا، بناء على مبرّرات سأوضحها فيما بعد.

2. يُسَلِّمُ التّأويلُ القائم على مُسَلَّمَة الانفصال discontinuiste، والذي دافع عنه كاسيرر وفيلونينكو، بوجود قطيعة جذرية بين المدرسة النقدية الكانطية والمثالية الألمانية، على خلاف ما ذَهَبَ إليه كرونر الذي يعتبر أن كلّ الطُّرق التي تنطلق من كانط تصل إلى هيغل، أو كان بإمكانها الوصول إليه. يُمَثِّلُ لايبنتز الرائد الحقيقي للمثالية الألمانية، وليس كانط. تنبني أصالة الكانطية على مشروع «الفهم الذاتي للعقل» *(Selbstverständigung der Vernunft)*، وهو المشروع الذي يُشَكِّلُ بديلًا للعقل التجريدي العقلاني، دون أن يَظلَّ إرهاصًا عَبَّدَ الطريق أمام ظهور المثالية. تظهر إشكالية التناهي خلف هذا التساؤل. تضعنا المدرسة النقدية أمام خيار بين فلسفة جذرية حول التناهي finitude وفلسفة اللّامتناهي.

تعتبر الهيرمينوطيقا أنها مَعْنِيَّة مباشرة بهذا الخيار، ما دامت تَتَخَلّى بدورها عن فكرة البداية المطلقة. إذا ما كانت صلة ما موجودة بين العقل النقدي الكانطي والعقل الهيرمينوطيقي، يجب الشُّرُوع في البحث عنها على مستوى فهم التناهي. لو كان الإنسان حيوانًا يعتبر أن المعرفة لا تفيد شيئًا غير الإدراك البصري، بعبارة أخرى، لو كان يتوفّر على ملكة الحَدْس العقلي، لما طرحت مسألة معرفة عما إذا كان اشتغال المعرفة يستتبع اشتغال التأويل. كانط مخاطَب لا غنى عنه أثناء الحوار مع الفلسفة الهيرمينوطيقة، بحكم أنه حَمَلَنا على توضيح فكرة التناهي نفسه، وليس بدعوى أنه قد خلَّف لنا نظرية حول التأويل.

3. لكن ذلك لا ينبغي له أن يُغَيِّب عن أذهاننا غياب إجماع حول معنى التناهي ذاته. نستشهد في هذا الشأن بتأويل هايدغر لكانط، وهو تأويل بلوره على الخصوص في كتابه كانط ومشكلة الميتافيزيقا. بَوَّأ هايدغر كانط منزلة الفيلسوف الظاهراتي الحق والوحيد الأوْحَد بعد أرسطو، كما جعله أَوَّل مُفَكِّر جذْرِي حول التناهي. بالرُّغْم من أننا لا ننساق تمامًا وراء كلّ المسلّمات المفترضة لدى هايدغر، لا بدّ لنا من الإقرار بأن كانط ظل فيلسوف التناهي في كلّ الأحوال. يعتبر رونو (Renaut) أننا لن نكشف عن الأصالة الحقيقية التي يتميّز بها «العقل النقدي» لدى كانط إلّا بعد مقابلته بنموذج هيغل وكذلك بنموذج هايدغر عن العقل.

تجد الذهنية العقلانية التعبير المناسب عنها في فكرة «النسق» الذي يعتبر «البديل» الشُّمُولِي لكلّ صور العقلانية المبنية على مبدأ المفهوم. من هذه الزاوية،

لا يوجد غير علم وحيد يحمل هذا الاسم عن حق، وهو الفلسفة التي لا تعتبر باقي العلوم بالمقارنة معها غير علوم خادمة لها. والثمن الباهظ الذي ندفعه لقاء الارتقاء إلى المعرفة المطلقة يتجلّى في التخلّي عن استقلالية الفلسفة العملية واستقلالية العقل العلمي.

اختتم هايدغر تعليقه على إعلان نيتشه «مات الله» بالقول: «لا يبتدئ الفكر إلّا إذا ما استشعرنا أن العقل المُبَجّل منذ قرون هو العدو اللدود للفكر»[24]، ثم انصرف إلى عملية تفكيك جذرية لصيغة المَثل الأعلى الذي يصبو العقل إليه، كما يتجسّد في نسق المعرفة. هذا التفكيك باهظ الثمن بدوره. يجب علينا أن نختار الآن بين «العقل» و«الفكر». هذا ما يعني أن العلم، في الحقل النظري، لا يفكّر (أي أنه لا يفهم شيئًا)، بالضبط لأن العلم يُفَسّر، كما يعني أن التّصرف اليومي لا يحتكم إلى العقل العملي.

يُعَرّفُ رونو العقل النقدي لدى كانط بواسطة أُطروحتين متكاملتين، بإزاء هذين التصوّرين المتضادين.

1. تدافع المدرسة النقدية عن تَعَذُّر التّوصّل من حيث المبدأ إلى نسق نهائي للمعرفة، بالرُّجوع إلى التناهي الإنساني، على نقيض ما تفترضه الذهنية العقلانية. لا تملك تجاربنا إلّا أن تكون جزئية ومفتوحة على تجارب جديدة. لا تملك المعرفة البشرية أبدًا أن تحيط بكلّ شيء إحاطة شاملة، مما لا يعني أن المعرفة البشرية متجزّئة ومتشظّية أو مشتّتة. بالرَّغم من أن الوجود الكلّي totalité ليس موضوع معرفة، نستطيع التفكير بصورة عقلانية في مفهوم الوجود الكلّي، بواسطة مفاهيم تنظيمية من قَبيل أفكار العالم والنفس والله. يظلّ تنظيم المعارف داخل النسق مهمة غير متناهية ويحتكم إلى الوظيفة التنظيمية للأفكار، لكنه لن يتوّج أبدًا بالوصول إلى معرفة مطلقة. من هذه الزاوية، يجوز لنا أن نعتبر أن المدرسة النقدية تنتمي إلى حقبة ما بعد هيغل، بالرّغم من أنها سبقت هيغل من الزاوية التاريخية.

2. يعتبر كانط أنه لا يمكن تجاوز فكرة الوجود الكلّي. لن تتمكن الفلسفة المدعوة إلى شقّ طريقها بين الدوغمائية والشّكّية من تجاوز هاتين الورطتين إلّا

(24) Martin HEIDEGGER, *Holzwege*, Ga 5, p.267.

بفضل التمييز بين ما ينتمي إلى مستوى المعرفة وما ينتمي إلى مستوى التفكير. لا يحمل العقل لقب عقل «نقدي» إلّا إذا مَكّننا من وسائل وضع هذا التمييز، وَزَوَّدَنا بكيفية الاستفادة منه.

يعني «التفكير» التساؤل عما يدخل في كليّة أية تجربة ممكنة. يتميّز «العقل» (*Vernunft*) بما هو قدرة المبادئ عن «الفاهمة» (*Verstand*) بما هي «قدرة القواعد». تُمدّنا الفاهمة بالمفاهيم التي تسمح بالتركيب بين العناصر المتباينة داخل التجربة، أي أنه يسمح بإنتاج المعرفة الموضوعية. والعقل هو مَلَكة إنتاج الأفكار التي تسمح بتحصيل المعرفة الكلّية. لو كانت فكرة كلّية المعرفة مجرّد وَهْم، لما كان العقل ذاته يحظى بتجانس، ما دام أن كلّ علم سيبلور آنذاك معاييره الذاتية عن العقلانية، دون أن يقاس بعلوم أُخرى. يعتبر كانط أن العقل الذي لن يكون واحدًا متجانسًا، لن يصبح عقلًا على الإطلاق في آخر المطاف[25].

عندما أكّد كانط على أن «المَوَاطن المتخيّلة» الثلاثة الخاصّة بالوحدة ضَرُورِيّة في النّشاط الذي يمارسه الذهن البشري نفسه - وهذه المواطن هي فكرة النفس التي تُوَحِّد العناصر المتباينة الواردة على الذات، وفكرة العالم التي تُوَحِّد العناصر المتباينة في الظّواهر، وفكرة الله التي تُوَحِّد العناصر المتباينة في الممكنات - هل عَبَّد الطريق بذلك أمام فلسفة «ما بعد الميتافيزيقا» أم أنه وضع أركان مذهب ميتافيزيقي من جنس جديد بكامله، وخلع في الأخير منزلة دقيقة على «الميتافيزيقا التي ظلّت إلى حدود السّاعة مُحتجبة عن نفسها»؟

يعتبر كانط أن الميتافيزيقا الدّوغمائيّة قد انهارت، وهي التي كانت تعتقد بإمكان تحوّل الأفكار التنظيمية إلى موضوعات معرفة فعلية. وما يحظى بأهمية خاصّة هو ضرورة تأسيس الميتافيزيقا - أو وظيفة «الميتا» - على فكرة العقل ذاتها(*). هذا هو جوهر أصالة كانط، عندما بادر إلى تأسيس الميتافيزيقا: ترتبط الأصالة مباشرة بفكرة العقل نفسها، بما أنها تنبني على الأفكار المتعالية الثلاثة عن الله والعالم والنفس. يظهر أمامنا كانط على التّوالي في صورة أكبر مُفَكّك

(25) *Critique de la raison pure*, A 645; B 673.

(*) تحتل وظيفة «الميتا» حيزًا مهمًّا في الفلسفة التي شرع غريش في بلورتها في العقد الأخير من أبحاثه. [المترجم]

للميتافيزيقا الدّوغمائيَّة، من خلال عزوفه عن القيام باستعمال تأسيسي للأفكار، ويتخذ ملامح أكبر مدافع عن «وظيفة الميتا»، بفضل الطريقة التي سوَّغ بها الاستعمال التنظيمي للأفكار.

عندما نُلصِقُ لقب «العقل ما بعد الميتافيزيقا» بالكانطية[26]، نُغرِبُ في أفضل الأحوال عن نصف حقيقة، وهو ما يوشك أن يُنسِينا أنَّ تبرير المدرسة النقدية لفكرة العقل يتطلَّب إعادة تأسيس الميتافيزيقا على قاعدة غير مسبوقة تماماً. لا يَحِقُّ لَنا أن نتجاهل أن نقد العقل المحض «لا يتحدَّث عن العلم إلّا بُغْيَة تأسيس الأخلاق واللاهوت والميتافيزيقا بطريقة وضعية»، كما أشار فايل إلى ذلك[27]. أبْرَزْتُ في موضع آخر أننا نستطيع قول الشيء نفسه حول صِلات الوصل بين «العقل الهيرمينوطيقي» و«وظيفة الميتا»، كما أوضحت ذلك أثناء التصدي لمجموعة من الفلاسفة المعاصرين الذي يعتبرون أن بوم الهيرمينوطيقا الفلسفية لن يتمكن من التحليق في الفضاء إلّا بعد غروب شمس الميتافيزيقا[28].

اعتبر كانط أنَّ التناهي يتوافق مع اكتشاف أنَّ الفكر لا يَتَعدَّى أبدًا عَتَبَة التَّمَثُّل، وأنَّه يَتَعَذَّر حدوث أيّ اتصال عقلي مباشر يَنْفُذُ إلى الشيء نفسه. يتعارض لفظ «الحدس العقلي» لديه مع الفاهمة المحدودة التي نملكها. هذا ما قاد رونو إلى القول إن نظرية التَّمَثُّل هي «قطب الرحى في المِعوَل المضاد للميتافيزيقا كما تُمَثّله المدرسة النقدية»[29].

المسألة النقدية هي بدايةً مسألة مدى توافق تمثّلاتنا مع الأشياء، بمعنى أنها مسألة شرط إمكان المعرفة الموضوعية. يتعلّق الأمر بمشكلة تَتَّخِذُ مدخلين: تتعلّق من جهة أُولى بمسألة شرط إمكان معرفة حقيقية بصورة موضوعية؛ وتتعلّق من جِهة ثانية بمسألة المنزلة الأُنطولوجيَّة للوجود في ذاته وللشيء في ذاته. المسألة الثانية هي الأصعب إلى أبعد الحدود: ما الذي يفرض علينا التسليم بأن شيئًا ما موجود بالفعل في ذاته، في استقلال عن التمثّل الذي نُكَوِّنه عنه؟ لا تملك

(26) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.47.

(27) Eric WEIL, *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 2ᵉ éd. 1970, p.9.

(28) J. GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2000, p.173-199.

(29) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.54.

المدرسة النقدية (ولا الظاهراتية ربما ولا الهيرمينوطيقا) التهرّب من المشكلة التي خلّفتها وراءها «باركلي Berkeley المميّز»: كيف يمكن التخلّص من «المثالية الذاتية» التي تعتبر أن الشيء في ذاته غير موجود بالفعل؟ لا يعقل حَسَب كانط إرجاء حلّ المشكلة إلى الله، محوّلين إياه إلى ضمانة نهائية تضمن تطابق التمثّلات الذاتية، كما فعل باركلي. يثير هذا الحلّ «اللاهوتي» من المشكلات أكثر مما يقترح من حلول: أنَّى لنا أن نكون مُتأكّدين من وجود الله «حافظ الأمتعة» (راسل)؟

يعني الحديث عن «التمثّل» الحديث في الوقت نفسه عن «السَّلبية» «passivité»: يعني تمثّل الأشياء استقبالها كما هي «معطاة لنا». الله وحده هو الذي يتساوى في حقه «القيام بالمعرفة» مع «إنتاجها»؛ يوجد تمييز أساسي وحيد، وهو أن الذهن البشري ليس عِلّة وجود الأشياء. وهو استثناء يُؤَكِّد القاعدة، وهي «الغايات النبيلة في الأخلاق». من هنا الأهمية الحاسمة التي يحظى بها الفرق بين التناهي النظري و«التناهي العملي» (المرجع نفسه، 59).

يَتَمَثَّلُ جَوْهَرُ المشكل داخل كتاب نقد العقل المحض في التركيب بين الإرادة الفاعلة والسلبية داخل التَّمَثُّل. ينبثق الجواب من التساؤل المُتَعالِي. لم تكن «الثورة الكوبرنيكية» التي أنجزها كانط ثورة كوبرنيكية، كما أكد هايدغر ذلك؛ بل كانت قبل ذلك ثورة مضادة ضد كُوبرنيك، ما دام أن مشكلة الحقيقة والموضوعية ظلّت مطروحة من منطلق الذاتية، وما لبثت مشكلة قائمة داخل حدودها. تتخذ الكانطية في الوقت نفسه ملامح فلسفة الذات وملامح فلسفة التناهي الجذري. بما أن كانط قد عمل على ترسيخ عمل التفكير داخل الذاتية الوحيدة التي لا رجعة عنها، لا يجوز لنا ادّعاء ريادتها لمذاهب ما بعد الحداثة التي تُقصي الذاتية. بناء على التأويل الذي اقترحه رونو للمذهب النقدي الكانطي، تأسَّسَ هذا المذهب مرورًا عبر متوالية محدّدة من النتائج المتضمّنة. انطلق من التساؤل عن منزلة التمثّل، مما أدى إلى رفض كلّ ميتافيزيقا دوغمائية. استنفر مفهومًا جذريًا عن التناهي، إلّا أنه مفهوم قد أفضى، وهذه هي المفارقة، إلى «إعادة تمحور التساؤل الفلسفي حول الذاتية» (المرجع نفسه، 76-77).

اعتبر الكاتب نفسه أنه لا توجد غير طُرُق ثلاثة مشروعة لمساءلة المذهب

النقدي دون الخروج عنه. إمّا أن نسير على مِنْوال جاكوبي (Jacobi)(*)، متسائلين ما الذي يُبَرِّرُ مشروعية الحفاظ على الشيء في ذاته»، بعد المنعطف النقدي لسنة 1781؛ وإما أن نسير وراء قراءة هايدغر، مهتمين آنذاك بِمَنْزِلَةِ الذات الأُنطولوجيَّة، أو نُرَكِّزَ في الأخير على مشكلة العلاقة البينية intersubjectivité، على غرار هابرماس (Habermas) وآبل (Apel)، متسائلين ما الذي صَرَفَ كانط عن التماس طريق «العقل التواصلي». يبدو أنَّ العناية التي تَخُصُّ بها «الاشتراكية المنطقية» المدرسة النقدية خلال أيّامِنا هذه، مع توجيه مسارها وجهة سميوطيقا بيرس (Peirce)، هي التي تحظى برواج واسع، ما لبث هؤلاء المفكرون يَرْهنونَ الفهم الذاتي الذي تنجزه الذات بوجود «عالم مهيكل من زاوية العلاقة البينية بالذوات، وهو عالم تقوم اللغة بتشكيله وتأويله مسبقًا» (نفسه، 113).

يُثِيرُ كُلُّ تأويل من بين هذه التأويلات مشكلات مَخْصُوصَة يُهِمّ بعضها (على الخصوص اعتراضات جاكوبي النقدية) فلسفة الدِّين بالمثل. يجب علينا أن نَتَجَنَّبَ ربط مصير العقل الهيرمينوطيقي بِتَبَنِّي وَجْه من وجوه التأويل الثلاثة هذه بطريقة أُحادية. ينصرف ذهننا بطبيعة الحال إلى تَحْلِيلِيَّة التناهي لدى هايدغر. بالرَّغْم من أنَّ «الهيرمينوطيقا» تُلَازِمُ «التناهي» لدى هايدغر على الدَّوام، يُفضي تأويل هايدغر للتناهي إلى سلسلة من الصعوبات التي يلزم العودة إليها لاحقًا. ليس من المستبعد أن يَتَضَمَّن التَّصَوُّر الكانطي للتناهي رِهانات مُتَعَلِّقة بتحديد فكرة العقل الهيرمينوطيقي نفسه، وهي رهانات ظلَّت في جزء منها محتجبة لدى هايدغر.

للسبب نفسه، لا ينبغي على الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تَنْبَهِرَ بسرعة باتِّهام «الأناوحدية المنهجية»[30]، وهو الاتهام الذي بالغ دعاة «العقل التواصلي» في

(*) ناقش جاكوبي إشكالية ثنائية الظاهرة والشيء في ذاته لدى كانط، منتقدًا افتراض وجود الشيء في ذاته، ومعتبرًا أن هذا الافتراض لا ينبني على أساس. وقد وافقه كلٌّ من إينيزيديموس وفيشته وميمون على ذلك. راجع المحاضرة الثالثة من كتاب (67-90):
Manfred FRANK: *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*: Suhrkamp, 1998. وجاكوبي. [المترجم]

(30) Karl-Otto APEL, *L'Éthique à l'âge de la science: l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Villeneuve d'Asq, Presses universitaires de Lille III, 1987, p.63.

استعماله في كلّ آن وحين. لا شيء يؤكد أن تعويض مبدأ الوعي بمبدأ الحِجاج قد مَكّنَ العقل من الفوز على كلّ الجبهات، كما يتطلّبه مفهوم العقل الحِجاجي أو التواصلي، (وهو التعويض الذي يصدق بالمثل على العقل النظري كما يصدق على العقل العملي)!

أَتَّفِقُ مع رونو (ومع فايل أيضًا!) حين يُؤَكِّدُ أن قرار الانطلاق من الذات، يمتاز بتوجيه انتباهنا إلى المسؤولية، ما دامت مُكَوِّنًا مُؤَسِّسًا للأخلاق، بعيدًا من أن يَصُدَّنا عن فكرة التواصل. ليس أخذ الآخر بعين الاعتبار مُجَرّد واقع (مفترض متضمّن في كلّ تواصل)، بل هو واجب كذلك. فكَّر كانط في العقل العملي من زاوية المسؤولية[31]. على كلٍّ، قد نتساءل، وهو ما لم يقم به رونو، هل مفهوم قوي عن المسؤولية لا يفرض وضع فهم الاستقلال الذاتي ذاته موضع تساؤل، كما يفعل ذلك يوناس[32] وريكور[33] وكذلك ليفيناس بطريقة مستفيضة.

تَعَجَّلَ آبل في اسْتِخْلَاص النتائج، حينما دافع عن فكرة أن السميوطيقا المتعالية قد حَرَّرَتْنا من «الوعي حينما تَجَسَّدَ في صورة الذات». لَمْ يَعُد اللَّفظ المفتاح في الهيرمينوطيقا الفلسفية، وهو لفظ «الفهم» الذي عني به آبل في مُسْتَهَلِّ حياته، يحظى بأهمية فلسفية في اللحظة التي أصبح مُنْقَطِع الصّلة بمشكلة «الفهم في ذاته»، سواء نظرنا إليه في معنى التبصّر الذاتي *Selbstbesinnung* لدى ديلتاي، بمعنى جدلية الذات عينها mêmeté والهوية الذاتية ipséité لدى ريكور(*). تَظلُّ الهيرمينوطيقا الفلسفية بدون روح حينما تصرف ذهنها عن تحويل السؤال «هل يستطيع الوعي فهم ذاته؟» إلى سؤال حاسم في الفلسفة.

يجب التَّمَسُّكُ بالنَّصْلِ القاطع في هذا السؤال قبل الدخول في الشِّجار المُتَعَلِّق بموت الذات أو ببعثها. لا يجب علينا أن ننسى كذلك أن كانط كان كذلك يُفَكِّر في العلاقة البَيْنِيَّة بين الذّوات على طريقته الخاصّة، كما أكّد

---

(31) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.121.

(32) Hans JONAS, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Ed. du Cerf, 1991.

(33) Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p.261-264.

(*) راجع التمييز بين المفهومين في كتاب ريكور الذي نشر مؤخرًا بالعربية. [المترجم]

فيلونينكو (Philonenko) على ذلك[34] وهوفه (Otfried Höfe)، ولذا، كان كانط فيلسوف «التواصل» بامتياز. لم يجانب فيخته (Fichte) الصَّواب لَمّا سعى منذ 1796 إلى التَّدليل على «استنباط العلاقة البَيْنِيَّة بين الذَّوات» في نقد العقل المحض. قَدَّمَ هذا الكتاب وجهًا آخر، مقارنة له بكتابي النقد الآخرين. يَتَعَلَّق الأمر في النقد الأول بالتواصل الذي يَتَوَسَّطُه المفهوم (تعذّر حَدْس عقلي)، ويتعلّق بالتواصل بين الناس بواسطة القانون الأخلاقي (الأمر المطلق والاحترام) في كتاب النقد الثاني، ويتعلّق الأمر بتواصل مباشر وغير متوسط يجد أساسه في الشعور الجمالي في كتاب النقد الثالث.

يجوز لنا الحديث، كما فعلت ذلك في تقديم كتاب كانط: الدِّين في حدود مجرّد العقل، الحديث عن «تفكيك» كانطي للميتافيزيقا، شريطة أن نُعرِض عن أن نُلْصِقَ به فكر «ما بعد الميتافيزيقا»، ناهيك عن أن نجعل منه لسان حال الفكر «المضاد للميتافيزيقا». عندما نطبق لفظ «التفكيك» على كانط، لا يحتمل آنذاك معنى «الهدم»، بل معنى *Abbau*، «تهيئة الأرض»، بالمعنى الدقيق الذي خَلَعَهُ هايدغر على هذا اللفظ. يكفي إيراد العبارة الشهيرة: «تسوية التربة وتقويتها، وهي التربة المعدّة لاستقبال بناية الأخلاق المهيبة»[35]، حتى نفهم المقصود من التفكيك الكانطي للميتافيزيقا الدوغمائية. يتعلّق الأمر بتهيئة المجال من أجل «تحويل العقل إلى عقل عملي»[36]، وهو عقل تلعب فيه فكرة الله دورًا مركزيًّا، وهي الفكرة التي تعتبر «مثلًا أعلى متعاليًا» للعقل. هذا ما أثار على الفور سؤالًا ظلّ مطروحًا على نِطاق واسع خلال فترة «المساجلات حول وحدة الوجود» بخصوص هُويَّة هذا الإله الذي لا «يأتي إلى الفكرة»، كما يقول ليفيناس، إلّا من خلال نعته بلقب «المثل الأعلى المتعالي»[*]. علينا أن ننتظر الفقرتين 76 و77

(34) Alexis PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, vol. II, Paris, Vrin, 1969, p.191-192.

(35) *Critique de la raison pure*, B 376.

(36) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.143.

(*) ظهرت إشكالية وحدة الوجود من خلال ما سُمّي querelle du panthéisme أثناء فحص منزلة الألوهة داخل فلسفة اسبينوزا. وقد كان جاكوبي هو الذي أثار الزّوبعة حينما أعلن أن مذهب وحدة الوجود لدى اسبينوزا لا يختلف عن مذهب الإلحاد. راجع ص. 75 من كتاب Manfred FRANK: *Unendliche Annäherung*, Suhrkamp, 1998، *

من كتاب كانط عن نقد مَلَكة الحكم *Critique de la faculté de juger* للعثور على الجواب النهائي الذي اقترحه كانط.

بعدما ركَّزَ رونو نظره في فكرة الله، أرجع المناقشة المتعلّقة بمنزلة الميتافيزيقا لدى كانط إلى ساحة معركتها الحقيقية، على خلاف قراءة هايدغر «للجدل المتعالي» الذي توقَّف بصورة شبه حصريَّة عند فكرة العالم. لا تفصح الأفكار المتعالية عن خصوبتها المدهشة إلّا عندما نُوَجِّه نظرنا إلى منظور العقل العملي، أي إلى منظور العقلانية التي تدخل في تكوين السلوك البشري. إذا ما عرَّفنا روح المذهب النقدي بالرُّجوع خاصّةً إلى نظرية المعرفة والإبستيمولوجيا، لن نفهم بالتَّحديد ما الذي جعل الثورة الكوبرنيكية الكانطية تحظى باهتمام الهيرمينوطيقا الفلسفية المنشغلة بمشكلة الفهم وسوء الفهم.

أكتفي بملاحظة أنَّ أُطروحات رونو تتقاطع مع التصوّر الذي كَوَّنَهُ عن الذاتية *subjectivité* في حقبة «العقل ما بعد الميتافيزيقا»، وهو تصوّر أعلن ولاءه لكانط، بغية تأسيس «مذهب إنساني غير ميتافيزيقي» (المرجع نفسه، 201)، دون الخوض في مناقشة مستفيضة للأُطروحات التي خصَّصها للتحوّلات التي فرضها التفكيك الكانطي للميتافيزيقا على العقل نفسه. يظهر التناهي هنا بمثابة القاعدة التي تقوم عليها الذاتية عينها. والذات التي أفرغت من جوهرها وطفت على السطح في ختام التفكيك الكانطي لنقائض علم النفس العقلاني هي «الذات-الفعل» التي أنزلها فيخته (Fichte) منزلة رفيعة عندما نعتها بلفظ **الفعل الإنجازي** *Tathandlung*. لا ينفصل هنا الوعي بالذات عن الوعي بموضوع، كما أن الذات الساعية إلى الفهم الذاتي ملزمة بالتخلّي عن حلم تطابق الأنا عينها مع نفس الأنا.

كما سنرى ذلك لاحقًا، تَتَّخِذُ كلّ هذه الموضوعات مظهرًا متميِّزًا في مذهبي «هيرمينوطيقا الذات عينها» لدى كلٍّ من هايدغر وريكور. لكن هذا لا يجب عليه أن ينسينا المسافة الفاصلة المتبقية بين التصوّر الذي كَوَّنَهُ رونو عما يدعوه

= كما يعود القارئ إلى كتاب بيشكه لمراجعة إشكالية الألوهة لدى جاكوبي في ضوء النقاد والفلاسفة: Walter JASCHKE, *Der Streit um die göttlichen Dinge*: Meiner, Hamburg, 1999. [المترجم]

«المذهب الإنساني النقدي» (نفسه، 231) والفكرة الهيرمينوطيقية للعقل. سار رونو أوّلًا على خطى فيخته حينما أعلن أن المطابقة بين العقل المتحوّل والعقل العملي هي وحدها ما يجعل بالإمكان وضع نقد للعقل لا ينزلق في اتجاه اللّاعقل. هذا الحلّ الذي انتهى إليه فيخته، وهو الحلّ الذي روَّج له الكانطيون الجدد في مستهلّ القرن العشرين، وهو بالتّحديد الحل الذي رفضه هايدغر بكلّ قواه مُبَكِّرًا منذ دروسه الأُولى بفرايبورغ. اعتبر هايدغر أن إعادة توجيه العقل نحو العقل العملي حلّ خاطئ لمشكلة حقيقية: وهي مشكلة العلاقة بين الحياة والفكر، أي مشكلة شروط إمكان فهم الحياة ذاتها[37]. سنرى لاحقًا ما الذي جعل هذه الأُطروحة مهمّة بخصوص تصوّر هايدغر عن الهيرمينوطيقا.

«ما هو الإنسان؟»: «لعبة الحياة الكبرى» ورهاناتها الهيرمينوطيقية.

لنتوقّفْ قليلًا عند السؤال الرابع من بين الأسئلة الموجّهة لكانط، قبل الاهتمام بالمظهر الثالث الذي اتخذه العقل النقدي، وهو السّؤال: ما هو الإنسان؟ تَصَدَّر هذا السؤال كلّ الأسئلة الأُخرى عن «ميتافيزيقا الدازين» في تأويل هايدغر، مما يعني أيضًا أنَّ هذا السؤال لا يدخل في مجال الأنثروبولوجيا، حتّى عندما تَحْمِلُ نَعْتَ أنثروبولوجيا «تداولية» pragmatique. بالرّغم من أن صياغة السّؤال صياغة بسيطة - وهو السؤال الوحيد من بين الأسئلة الموجّهة الأربعة التي يرد فيها فعل الوجود «être»! - نصطدم أثناء محاولة تحديد المعنى الدقيق للسؤال بصعوبات جمة، وهي ليست دون تأثيرات في الهيرمينوطيقا.

عندما نتناول السّؤال في معناه المعتاد، يستدعي مِنّا السّؤال الذي يتضمَّن أداة الاستفهام «ما هو؟» توجيهنا أثناء الإجابة إلى «quiddité»، أي إلى طبيعة الإنسان. لا يُهِمّ السؤال المطروح لدى كانط الطبيعة الإنسانية في ذاتها، بل يُهِمّ الطريقة التي يتصرّف بها الناس في الواقع التداولي داخل «اللعبة الكبرى للحياة».

(37) Martin HEIDEGGER, Ga 56-57, 59-70. Voir Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, Paris, Ed. du Cerf, coll. «Passages», 2000, p.41.

تفرض علينا الأُطروحة الكانطية الشهيرة التساؤل عن المكانة التي يجب أن نخصّ بها الأنثروبولوجيا التداولية في التصميم العام للنسق النقدي، وهي الأُطروحة التي كان كانط قد أغْرَبَ عنها في رسالته إلى شتويدلين (Stäudlin) وفي دروس المنطق *Cours de logique*، وتفيد أن الأسئلة الثلاثة الأُولى تَصُبُّ في السؤال الرابع. يجسّد هذا التأويل أهمية المشكلة وصعوبتها، سواء قبلنا أو رفضنا التأويل الذي اقترحه هايدغر لهذه الأُطروحة في كتابه عن كانط *Kantbuch*، وهو الجواب الذي سنعكف على تقويم مدى أهميته داخل الهيرمينوطيقا.

ليس المُهِمُّ فقط هو أن يَتَغَيَّر معنى السؤال وأن تتغيّر منزلته، في اللحظة التي نُحوِّله فيها إلى «سؤال تمهيدي عن «ميتافيزيقا الدازين»، بدل أن نعتبره مجرّد مسك الختام في سلسلة التفكير حول مصالح العقل. يجب إدخال تعديل على صياغة السؤال نفسه، بحيث إن أداة الاستفهام «ما هو الإنسان؟» ملزمة بالانسحاب أمام أداة الاستفهام «من؟». يفيد هذا الواقع ذاته أن «الإنسان» لم يَعُد هو الذات sujet التي يعود عليها السؤال «من؟»، بل أصبح السؤال يعود على الذات عينها ipséité داخل الذات. بعدما غَيَّرنا السّؤال من «ما هو الإنسان؟» إلى: «ما هي الذات عينها؟»، نَتَلَمّس معالم «هيرمينوطيقا الذات عينها» «herméneutique du soi» التي سنعود لاحقًا إلى تحديد منزلتها، في حوار مع هايدغر وريكور.

التجربة بما هي حوار مع الواقع
وشروط إمكان التجربة الدّينيّة (ر. شيفلر).

لقد وضع الفيلسوف المنتسب إلى مدينة ميونيخ ريتشارد شيفلر (Richard Schaeffler) أركان «منطق التجربة»، في حوار مستمر مع إمانويل كانط[38]، ضمن كتاب ضخم يمكن مقارنته بالكتاب الذي أنجزه إريك فايل عن منطق الفلسفة. في ذلك الكتاب معالم قراءة جديدة «حوارية» لمفهوم التجربة لدى كانط، وهي قراءة

(38) Richard SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Fribourg, K. Alber, 1995.

تكتسي أهمية خاصّة في الاستقصاء الذي نقوم به، ما دامت تتضمَّن بالمثل نظرية حول بناء العالم وحول التجربة الدِّينيَّة وافتراضاتها الضمنية (المرجع نفسه، 414-475).

عاد شيفلر إلى فتح الملف الذي يُمَثِّل السُّؤال الجوهري في كلّ فلسفة متعالية: كيف السَّبيل إلى تحديد شروط إمكان التجربة بوجه عام؟ يكتسب السؤال معنى جديدًا، إذا ما قبلنا تحديد التجربة بما هي شيء غير متوقع ومدهش، ولكنَّها تجربة قادرة في الوقت نفسه على إفادتنا (المرجع نفسه، 24). سنُدرج شيفلر في سلسلة الورثة الألمان الذي خلَّفوا ماريشال (Maréchal)، وهم لوتسه (J. B. Lotz) ورانر (K. Rahner)، وتبنّى شيفلر أُطروحة نقل أصيل أخضع الكانطية له. احتكم منطقه الجديد حول التَّجربة المتعالية إلى السّؤال التالي، مع العلم أن تلك التجربة تتضمَّن كلّ التجارب، بما هي حوار مع الواقع: «كيف تعتبر التجربة المتعالية ممكنة، وهي التجربة التي تُدخل تعديلًا على بِنية حدسنا وفكرنا، دون أن تمتثلَ للقانون القبلي للجدل، ولكن دون أن تفضي بالمثل إلى فوضى تقف حجر عثرة أمام التمييز بين ما يعتبر مسألة رأي شخصي ذاتي وما يتمتَّع بصلاحية موضوعية، وهو الأمر الذي سيحكم على العقل بلزوم الصَّمت ويحبس المرء داخل عزلة لا تحتمل؟» (المرجع نفسه، 70).

لا يَحْتَمِلُ هذا السُّؤال معنى إلّا إذا باركنا النتائج التي يدعوها شيفلر «النتائج المنطقية الناتجة عن السؤال المتعالي» (المرجع نفسه، 91): إمكانات التَّجربة ليست بَيِّنة بذاتها، فهي خاضعة لشروط ومُسَيَّجَة بها؛ يجب أن يصبح بالإمكان تحديدها بدقة. يجب أن تصبح تجاربنا في مستوى مُتَطلَّبات الواقع التي تتجاوزنا دائمًا بمعنى من المعاني. بعبارة أُخرى، «تسمح خاصيَّة الاستجابة التي تطبع كلّ تجربة بالتَّوصّل إلى الخاصِّيَّة المتعالية للتجارب الجزئية، وهي تَتَمَثَّل في إدخال تعديل على بنيتها ذاتها» (المرجع نفسه، 95).

تَصَوَّر شيفلر، في ختام سفر طويل عبر فصول كتاب نقد العقل المحض، فرضيَّة مقلقة عن «الوجه الآخر» «hétéromorphie» الذي يدخل بصورة شمولية على كلّ الأنساق التوجيهية، مِمّا هَدَّدَ وحدة الحقل المتعالي، كما تصوَّرها كانط. تتجلى الطَّريقة الوحيدة المساعدة على دَرْءِ هذا الخطر في تعريف مُسَلَّمَة جديدة

للعقل، حينما انطلقت من مبدأ أننا «نستطيع الكشف في صلب كلّ ما يصادفنا عن الصّورة الظاهراتية للحرية التي تستدعينا وهي توجّه أنظارها إلينا، وهي حرية نستطيع الاطمئنان إليها إذن قصد اسْتِرْجاع وحدة الأنا، بالرَّغم من تباين واجهات التجربة، واسترجاع وحدة العالم، وبالرَّغم من تَنَوُّع بِنية عوالم التجربة» (المرجع نفسه، 139).

لا تُزَوِّدُنا مُسَلَّمات العقل العملي بالمصالحة الباطنية إلّا بحكم أنها مضامين الأمل، وليس بوصفها تجربة مُتَحَقِّقَة (المرجع نفسه، 163). يعتبر شيفلر أن التَّجربة الأخلاقية تتميَّز بجدلية جذرية رسَّخت قدمها داخل الطابع العارض الذي يُمَيِّز القدرة على تحصيل التجربة الأخلاقية. لا يصبح الإنسان قادرًا على القيام بسلوك أخلاقي إلّا ضمن شروط تاريخية. تشير الوظيفة المتعالية لِمُسَلَّمات العقل العملي إلى «الشُّروط التي يجب على العقل الإنساني قبولها، حتى يستطيع المحافظة على تعاليه المهدّد أو يستطيع استرجاع تعاليه المفقود» (المرجع نفسه، 202).

يستنتج شيفلر ضرورة القيام بتأويل جديد لقدرة العقل على التَّشريع الذاتي، بعدما تَوَقَّف العقل عن الذَّهاب بنفسه نحو مناطق الأزمات التي يَتَعَرَّض العقل نفسه فيها لخطر الاختفاء، في أعقاب إحصاء نقدي مستفيض لمختلف الاعتراضات المرفوعة ضِدَّ مفهوم كانط عن الاستقلال الذاتي autonomie.

يعتبر شيفلر أننا مطالبون بالتعامل بجدّية مع الاعتراضات التي وجَّهها مذهب لاهوتي مخصوص (بما في ذلك اللاهوت الذي يقف وراء الرسالة المضادة للحداثة)(*) إلى الطريقة التي يُعَرِّفُ بها كانط الله بوصفه «مثلًا أعلى متعاليًا»: هل نستطيع تعظيم مثل هذا الإله، أم أنه يقف حجر عثرة أمام أية معرفة عقلية بالله؟ تسمح النظرية الحوارية حول التجربة بإيجاد توازن سليم بين «الواقعية» و«المثالية»، من خلال تأسيس نقد يسمح للإنسان بتحصيل الوعي

(*) المقصود بها الرسالة التي كتبها البابا سنة 1907 ضد الحداثة. راجع في هذا الشأن: Absage an die Moderne? Pieus X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907): Klaus ARNOLD: Viertejahrschrift Theologie und Philosophie 80 .Jahrgang. Heft 2. Herder Freiburg Basel Wien, 2005 (201-224) [المترجم]

بإسهامه الفعّال في الشّكل الظاهري للمقدّس وللألوهيَّة، دون أن يصبح مضطرًّا إلى اعتبارها مجرّد إسقاط لرغبات مرحلة الطفولة (المرجع نفسه، 268).

عبَرَ شيفلر من جديد هضبة كتابي النقد الأوليين لدى كانط، من أجل استخراج مناحي الاستجابات والاستباقات التي تضمَّنتها التجربة، كما كان ريكور قد فعل ذلك في مقالته عن «الحرية حسب الرجاء». تنجلي هذه المناحي منذ تجربة الإدراك المتميِّزة «بمنظورية حوارية» (المرجع نفسه، 320)، لكنَّها تتحقَّق كذلك داخل مجالات تجربة أكثر «شاعرية»، أي داخل مجالات تفضي إلى إبداع «عمل».

الفكرة التي تفيد وجود منظور نهائي، وقادر على الإحاطة بكلِّ الأشكال وبكلِّ عوالم التجربة، ليست فكرة تنظيمية ولا هي مسلّمة، بل هي «مضمون رجاء ضروري من الزّاوية المتعالية» (نفسه 329). والطَّريقة التي وصف بها شيفلر الاختلافات البنيوية بين عوالم التَّجربة الجمالية والأخلاقية والدِّينيَّة هي ثمرة إعادة صياغة «مبادئ العقل المحض» الأربعة: قاعدة الحدس واستباقات الإدراك و«مماثلات التجربة» و«مُسَلَّمات العقل الإمبيريقي بوجه عام». إذا ما فهمنا أنَّ هذه المبادئ ترمز إلى مناحي بنية الاستجابة التي يتضمّنها الوعي بصورة عامة، نستطيع تحديد خصوصيّات الاستجابات «الجمالية» و«الأخلاقية» و«الدِّينيَّة» لنداء الواقع، دون أن نصبح مضطرّين إلى إحداث منافسة فيما بينها. بلور شيفلر، تَصَوُّره عن التجربة الدِّينيَّة في إطار دراسة مستفيضة مُتَنَوِّعة المداخل حول تشييد العالم الجمالي والأخلاقي والدِّيني (نفسه، 414-479)، وهو تصوّر نستطيع اعتباره كذلك مقترح مذهب في فلسفة الدِّين في مرحلته الجنينية *in nuce*.

دافع شيفلر عن مشروعية التجربة الدِّينيَّة، كما فعل ذلك أيضًا بالنسبة للتجربة الجمالية والأخلاقية. بالرَّغم من أن التجربة الدِّينيَّة تتميّز عن التجربة العلمية الإمبيريقية، فإنها تخضع لمعايير صلاحية تسمح برسم الحدود بين المعيشات الذاتية الخالصة والتجارب «الموضوعية» (نفسه، 415). يستطيع أيّ مضمون تجربة، وأيّ معيش أيضًا، التَّحوُّل إلى موضوع تجربة دينية: «تَسْطَعُ ألوهيَّة الإله في كلّ مكان. يعني 'المجد' أن انعكاس ألوهية الإله قد يتجلّى في كلّ ما هو موجود» (نفسه، 415). يحترس شيفلر من أن يستخلص من ذلك أن الأهمّ هو التأويل فقط، وليس المضامين.

تنأى الفلسفة النقدية للدِّين بنفسها بعيدًا عن بعض الطُّرق المبهمة في الإعلان عن وجود تجارب دينية، سواء بحثنا فيها عن انفراج «أبواب الإدراك» (هوكسلي A. Huxley)، وهو انفتاح نحدثه بطريقة مصطنعة عند الحاجة، عندما نَتَوسَّل بِمُنَشِّطات تفضي إلى هلوسة الاستيهام، أو مارسنا تمارين اعتكاف تزعم أنها ترفع الحجاب بين الذات والموضوع. تعتبر النظرية الحوارية عن التجربة أن الأهم هو التساؤل ما هي المعيشات اليومية التي تتلقَّى بكلٍّ سهولة أجوبة دينية، وهي النظرية التي تعنى بالإمكانات الكثيرة المتاحة لنا لِمَقصد الاستجابة لنداءات الواقع (نفسه، 425).

هذا ما تطلَّب منّا وضع تصوّر عن معايير استخراج الأمارات المميّزة الدالّة على المعيشات الدِّينيَّة، بفضل الإصغاء إلى الطريقة التي استشعر بها المرء المضامين الدِّينيَّة. اعتبر شيفلر أن المعيار الأوّل يتجسَّد في الوعي بمسألة «هذا يُهمّني»، وهي التي تتطلَّب منّي تقديم إجابة شخصية؛ المعيار الثاني هو معيار الوعي بالوجود الجذري العارض الذي هو للعالم والحياة. مُهِمَّة فيلسوف الظاهراتية هو أن يعكف على وصف أشكال التعبير الرَّمزي (القناع واللباس الدِّيني، إلخ) عن الاختلاف اللّامحدود الموجود بين النِّداء المُوَجَّه إلى المرء والإجابة التي يستطيع تقديمها بالرجوع إلى قوته الذاتية. لو لم يكن الوعي الدِّيني قادرًا على اللُّجوء إلى «هبة للروح»، بمعنى لو لم يكن بإمكانه تأويل أفعاله بوصفها استجابة لهبة سبقت وجوده، لحُكِمَ عليه بأن يظلَّ مجرّد وعي شقي. تصدق الملاحظة نفسها على المعيار الثاني، أي إمكان تصوّر العالم بكامله من «زاوية نظر جديدة» في ضوء «المقدّس».

ما دام لا يوجد ما يقاوم هذه النظرة الجديدة، لا يستطيع الوعي الدِّيني الاكتفاء بالمعيشات الدِّينيَّة المعزولة، مهما بلغت درجة شدتها: يجب على تلك المعيشات أن تَتَحَوَّلَ إلى تجربة دينية. آنذاك تُثارُ مسألة الصِّلة الموجودة بين التجربة الدِّينيَّة وتأويلاتها. يعتبر شيفلر أن ذلك يتطلَّب إخضاع التجربة الدِّينيَّة لمجمل المبادئ الكانطية عن الفهم العقلي التي ذكرناها آنفًا. المُهِمَّة الأولى، لهذا الغرض، هي مُهِمة تحديد الصفات التي تميّز خصوصية التجربة الدِّينيَّة و«قاعدتها»، مع التسليم أثناء ذلك بأن اللقاء الدِّيني في جنسه مع الواقع ليس ثمرة فعل تفكير، بل ينبني في نهاية المطاف على شكل ديني في جنسه لإدراك

الواقع (نفسه، 433). هذه القاعدة تعلن عن نفسها على النَّحو التالي: «كلّ المضامين التي يَتِمُّ حدسها بطريقة دينية في جنسها تُعتبر بمثابة صور شَفّافة تنتج عن واقع يُفيدُ أن فعل الحَدْس يتمّ دفعه إلى الحدود القصوى لما يقبل الحدس» (نفسه، 434).

استنادًا إلى أمثلة مستوحاة من الحياة اليوميَّة (زقزقة العصافير، والتّيه عن الطريق والاهتداء إليها من جديد، والسَّماء المُرَصَّعة بالنُّجوم كما تبدو من أعالي الجبال، والكلمة المناسبة التي تقترب من طرف اللِّسان ثم ما نلبث أن نهتدي إليها)، يشير شيفلر إلى قوام «الاستباقات» و«أوجه الاهتداء من جديد» «récognitions» التي تُحَدِّد معالم الإدراك الدِّيني للعالَم: خاصيَّة الاستعجال التي تكتنف كلّ ما يُهمّني وينادي عليَّ، والحوار مع الواقع الذي نُقِرُّ بصورة جذرية بأنه عارض، كلّ ذلك يسمح بقراءة كلّ ما ينكشف في صورة هيئة حاضرة يَتَّخِذُها المقدَّس (نفسه، 448). يُسَلِّم القانون الأساسي المتحكّم في كلّ استباق ديني بأنَّ «كلّ مضامين الإدراك الدِّيني تُشَكِّل مراحل الحوار مع الواقع، وهو حوار يصطدم دائمًا بحدود جديدة ويتعرَّض للإخفاق حيثما تكلَّل الحوار بالنَّجاح، ويستشعره المرء كما لو كان هبة غير مُسْتَحقَّة» (نفسه، 449).

استوحى شيفلر الصيغة العامة التي تسمح بالانتقال من الإدراك الدِّيني إلى مفهمته من آية إنجيلية مستلَّة من الترجمة اللاتينيَّة الشائعة للكتاب المقدّس ومن تعليق القديس أوغسطين عليه. يجيب يسوع التلامذة الذين سألوه «من أنت؟» بالقول: *«Principium qui et loquor vobis»* «أنا هو الأصل وأنا أكلمكم» (Jn 8, 25)(*). هذا هو المفهوم-المنبع الذي يحكم كلّ المفاهيم الدِّينيَّة في التأويل الذي اقترحه شيفلر لها. «ينادي المنادي الإنسان من لدن من هو الأصل في كلّ شيء» (نفسه، 451). يسمح مفهوم «الحرية المتصلة بالألوهي»

(*) هذا هو نص الآية الموجود في النص اللاتيني أو Vulgate، وهو نص الإنجيل الذي ترجمه القديس جيروم داخل مغارة بيت لحم من الأصل العبري إلى اللاتينية. نجد في التفسير التطبيقي للكتاب المقدّس المنشور بمصر سنة 1997 الحوار التالي: فسألوه: «من أنت؟» أجاب يسوع: «قلت لكم من البداية! وعندي أشياء كثيرة أقولها وأحكم بها عليكم» (يوحنا 8، 25). [المترجم]

«liberté numineuse» (نفسه، 453) بتعريف سِياق يمكن أن تندرج فيه كلّ المعيشات الدِّينيَّة من أجل التَّحوُّل إلى تجربة دينية. ينفتح ذلك المفهوم على الأصل المطلق وعلى المستقبل المطلق وعلى الأول والآخر ويظهر في «سياق الوجود الأول» protologique وفي سياق الإسخاتولوجيا. بناء على التوجه نفسه، يؤوّل شيفلر أوجه التركيب الدِّيني للاهتداء من جديد recognition ومُسَلَّمَة الفكر الإمبيريقي المطلوبة في التجربة الدِّينيَّة التي ترجع إلى مجال لا تكفّ بنيته عن الظهور في مظاهر محدّدة أدق بفضل تجارب أُخرى، دينية ودنيوية، بالرَّغْم من أن التجربة الدِّينيَّة تُدخِل في اعتبارها إمكان وجود «المعجزة» (نفسه، 465). هذا هو ما تبرزه الأُطروحة التالية: «سَيَتَبَيَّن لنا أنّ كلّ وجوه التجربة الدِّينيَّة جزء من تاريخ لقاءاتنا مع المقدّس، وهي تجربة مفتوحة على المستقبل ومفاجئة باستمرار، ولكنَّها تظلّ تجربة لا تتعرَّض للتفكّك» (نفسه، 468).

اختتم شيفلر تأويله للتجربة الدِّينيَّة من خلال إدراج معيار هيرمينوطيقي يسمح بتحديد الصَّلاحية الموضوعيّة للتَّجربة الدِّينيَّة: «ينبني اتِّساق عالم التجربة الدِّينيَّة [. . .] بصورة منفردة على واقع أَنَّ كلَّ المنعطفات غير المتوقَّعة لتاريخ الإخفاقات وأوجه استرجاع القدرة على القيام بتجربة (وإذا نظرنا إلى ذلك العالم انطلاقًا من الموضوع، نتحدَّث آنذاك عن المعجزة) تتجلَّى في صورة هيئات ظاهراتية متجدِّدة على الدَّوام لنفس الحرية المُتَّصلة بالألوهي، مِمّا يعني كذلك أن بعضها يؤوّل بعضًا على نحو متبادل» (نفسه، 475).

يُسَلِّم «منطق التجربة» هذا أن مختلف أصناف التجربة قد تتداخل فيما بينها، رافضًا بذلك الفكرة الرائجة داخل مدرسة فتغنشتاين الجديدة، وهي عدم وجود قياس على الإطلاق بين مختلف الألعاب اللُّغوية، وهي الفكرة التي تُهَدِّدُ وحدة العقل. اعتبر شيفلر أن نظرية حوارية حول التفاهم بين الذوات تُمَثِّلُ أفضل قاعدة يقوم عليها الحوار والحِجاج بين الثقافات، كما أَنَّ إعادة صياغة حوارية لمبدأ عدم التناقض تُزَوِّدنا بإمكان إدماج مختلف أشكال الاستعصاء داخل منطق التَّجربة.

يضع شيفلر من جانبه أيضًا معالم تأويل جديد للسؤال الكانطي، في ختام هذا الاستقصاء المستفيض: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» لا يُهِمّ هذا السؤال فقط إمكان تأويل فلسفي للدِّين، بل كذلك مُسَلَّمات العقل النظري نفسه. تحظى

الجدليَّة المُؤَسِّسَة للتّجربة الدِّينيَّة وللتجربة الأخلاقية، آنذاك بتبرير جديد لمشروعيَّتها (بما في ذلك التجربة الصوفية)، كما أننا نفهم آنذاك كذلك بصورة أفضل كيف نستطيع الانتقال إلى المفهوم المتعالي لِلّه وتمييز هذا الإله عن إله الدِّين.

من الفلسفة النقدية إلى «النسق النقدي»: الحكم المتفكّر ومشكلة الفهم.

إذا كانت مُسَلَّمات العقل العملي تُمدّنا بقاعدة يقوم عليها الإيمان بوجود الله وبالحرية وخلود النفس، وإلّا ما تَسَنَّى للسُّلوك الأخلاقي خارجها أن يحظى بأيِّ معنى، فإنَّها تثير في ذات الوقت مشكلة الاستعمال التنظيمي للأفكار. لم يكن التَّحديد الذي قام به كانط للعقل العملي هو القول الفصل داخل المدرسة النقدية. لا يَحِقُّ لنا أن نَتَجاهَلَ إسهام الكتاب الثالث في النقد الذي نشره كانط سنة 1790 تحت عنوان نقد مَلَكة الحكم *Kritik der Urteilskraft*. إذا كان من الواجب أن يحظى هذا الكتاب بعنايتنا، لا يرجع مَرَدُّ ذلك فقط إلى أنَّ هذا الكتاب قد لعب دورًا مهمًّا داخل المساجلات الفلسفية خلال السنوات الأخيرة، كما تشهد على ذلك مختلف التأويلات المُتَعَدِّدة والمتباينة التي أفضى إليها هذا الكتاب. يعود السَّبَبُ في ذلك أيضًا إلى أنَّ معرفة ما أهَّل دراسة كانط لمَلَكة الحكم للارتقاء بالمدرسة النقدية إلى اكتمالها النهائي قد خلَّفت وراءها رهانات هائلة على طريق تحديد صِلات الوصل بين العقل النقدي والعقل الهيرمينوطيقي.

بالرّغم من أنَّ كانط قد عرض في هذا الكتاب فلسفته عن الفنّ، في إطار نظرية حول الحكم الجمالي، ظلَّ أُفق الأسئلة المطروحة داخل هذا الكتاب أكثر رحابة. تُهمّ تلك القضايا اكتمال المشروع النقدي نفسه، أي أنّها تُهمّ إمكان التوصّل إلى «نسق نقدي للفلسفة». لا نُغَيِّرُ الإطار المرجعي فقط، بل نسلّط ضوءًا جديدًا على الفكرة النقدية حول «العقل»، حينما ننجز الانتقال من مشكلة موضوعية المعرفة («ماذا أستطيع معرفته؟») وشروط إمكان السلوك الأخلاقي («ماذا يجب علي فعله؟») إلى الأسئلة التي تطرحها التجربة الجمالية على العقل (في صورتي الإحساس بالجميل والجليل) وفي صورة الغائية في الطبيعة.

يتميّز ذلك الضوء الجديد بتصنيف التواصل، على نحو ما فعل فيلونينكو،

إلى ثلاثة أصناف: التواصل الموضوعي بفضل توسّط الموضوع الذي ينتمي إلى العقل النظري؛ والتواصل غير المباشر بدوره، الذي تنجزه الحرية من خلال الرجوع إلى القانون الأخلاقي؛ وأخيرًا، الحرية التي يصادف بفضلها الإنسان أخاه الإنسان من خلال حكم الذوق وبداخله. وضعنا تحليل أحكام الذوق (*Geschmacksurteile*) في مواجهة مشاكل «قابلية تبليغ» (*Mitteilbarkeit*) مخصوصة: «الذوق هو [...] مَلَكة حكم قَبْلية حول قابلية تبليغ المشاعر المتلازمة في وجودها مع تَمَثُّل مُعطى (دون توسّط مفهوم)»[39]. يدخل هذا التأويل تصحيحًا مهمًّا على المؤاخذات اللّاذعة التي وجَّهَها غادامير في القسم الأول من كتاب الحقيقة والمنهج إلى الكتاب الثالث في النقد.

يعتبر كانط أن بلورة تحليلية الحكم الغائي تشكّل جزءًا لا يتجزأ من المهمة النقدية. بالرَّغم من الطابع الذاتي الخالص الذي يطبع الأحكام الغائية، لا يستطيع العقل تجاهلها، سواء على مستوى العقل الخالص (الأفكار التنظيمية)، أو على مستوى العقل العملي (مُسَلَّمات العقل العملي التي تفترض وجود تكافؤ بين الشعور بالسعادة واستحقاق السعادة *Glückwürdigkeit* و*Glückseligkeit*).

بأيِّ معنى تصبح المشاعر التي يلهمنا الجمال ونظام العالم إيّاها مهمّة في نظر العقل، بل كيف تصبح مهمّة في نظر العقل الذي يحمل صفة العقل «النقدي»؟ أحدث كانط ترابطًا أصيلًا بين نظريته في الحكم الجمالي ونظرية الحكم الغائي بالقدر نفسه الذي كان فيه الترابط جسورًا. هيمنت فكرة الغاية (*telos*)، أو الغائية على الفكر الأوروبي منذ أرسطو. والحال أن الفكر الحديث يتميّز بصعود نجم الفكر السّببي والآلي الذي يميل إلى إقصاء مقولة الغائية القديمة. قارن بيكون (Bacon) هذه المقولة بالعذراء المقدّسة، وهو ما جعلها مقولة عقيمة، بينما تَقلِب هذه المقولة العالم على رأسه، حَسَب اسبينوزا. وقد ترك مفعول تهميش مفهوم الغائية آثاره في كلّ المجالات، ليس فقط في مجال تأويل العالم الفيزيائي وتأويل الجسد العضوي الحيّ الذي سُوِّيَ بالآلة، بل ترك مفعوله في الأنثروبولوجيا بدورها.

---

(39) *Critique de la faculté de juger*, §38, Ak. V, 290.

هل كان كانط يعوي مع الذئاب المعادية للغائية حينما أقدم على تفكيك اللاهوت الطبيعي؟ هل حوَّله هذا الواقع إلى حفّار القبور قصد دفن التصوّر الغائي للطبيعة، أم كان ينتمي على خلاف كلّ ما قيل الآن إلى آخر فلول المقاومين الذين تمسّكوا إلى آخر رمق بالتّصور الغائي؟ هل يمكن التوفيق بين فكرة الغائية وفكرة النقد، أم تُقصي الفكرتان إحداهما الأخرى؟[40]. كان جمٌّ غفير من شرّاح كانط قد ذكر أنه قد أنكر وجود أية غائية خارجيَّة في الطبيعة، دون أن ينكروا أنه تَضَمَّنَ تصوّرًا معينًا عن الغائية الباطنية. وعليه، اتهمه برغسون بتضييق مجال الغائية إلى حدّ تحويله إلى ظلّ باهت «إلى درجة أنه كان عاجزًا عن معانقة أكثر من كائن حيّ في الوقت ذاته»، بينما دافع من جانبه عن الأطروحة المعاكسة: «إما أن تكون الغائية خارجيَّة، أو ألّا تكون شيئًا على الإطلاق»[41].

إذا كان من اللّازم الاقتصار على هذا التقابل، سنضطر إلى القول إن كانط حصر الحكم الغائي في مجال التاريخ بمفرده، لكنه استبعد حقل الطبيعة، كما يبدو من التصريح التالي الذي يوحي بذلك: «يريد الإنسان الوفاق، لكن الطبيعة تعلم أفضل منه ما هو حسن بالنسبة لجنسها: إنها تريد التنافر». لكننا عندما نخضع الطبيعة لِحُكْمِ التَّنافر وحده، نسلّم آنذاك بأنها لا «تريد» شيئًا على الإطلاق. آلبشرية وحدها هي التي تسقط «إرادة» عليها. يكفي أن يَدُسَّ اللاهوت أنفه في المسألة، حتى نكتشف يد العناية الإلهية الخفية خلف إرادة الطبيعة.

ما الذي جعل هذه الأسئلة المتعلّقة بمنزلة فكرة الغائية لدى كانط تُهِمّ مشكلتنا الخاصة بالعلاقة بين العقل الهيرمينوطيقي والعقل النقدي؟ إذا ما تجاوزنا الانتقادات التي وجَّهَها رونو إلى مقالة فايل (Weil) الباهرة حول «الواقعة والمعنى» «Fait et sens»، أؤكّد أن المقولة الحديثة المخصوصة حول «المعنى» لم تَتَّخِذ صورتها النهائية إلّا في كتاب النقد الثالث، وهي المقولة التي كانت تُهِمّ الفهم والتأويل.

(40) راجع كتاب فيلونينكو حول أعمال كانط من أجل معرفة رهانات هذه المسألة:
Alexis PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, t.II, §53.

(41) Henri BERGSON, *L'Evolution créatrice*, *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1970, p.529.

إذا ما قبلنا الصيغة التي استعملها فايل لتحديد الهدف من الفلسفة ومضمونها حَسَب كانط: «تطرح مسألة معنى العالم والحياة، معنى العالم بالنسبة لحياة الكائن الحرّ والعقلاني والمتناهي على الدوام»[42]، يجوز لنا القول إن المذهب النقدي قد انفتح متأخرًا على الهيرمينوطيقا، عندما تعلّق الأمر بالتوفيق بين صنفين من الوقائع: الوقائع التي يَهْتَمُّ بها العلم والواقعة العقلية *factum rationis* كما تمثّلت في الأخلاق. والحال أن فايل قد اعتبر أن مسألة الالتقاء بين الواقعة والمعنى هي بالتحديد ما يُشَكِّل لُبَّ كتاب النقد الثالث، الذي يطلق عليه عنوان: مَلَكة الحكم «la Judiciaire».

سار كانط في اتجاهات متباينة، قَصْدَ فَحْص ذات المسألة الواحدة، وهي مسألة الشروط التي جعلت العالم قابلًا للفهم، سواء أتعلّق الأمر بالجميل أو بالجليل، بوحدة العالم أو باللاهوت-الفيزيائي: «كيف السبيل إلى فهم أن الفهم وما يقبل الفهم يُشَكِّلَان معًا واقعتين، مما يجعلهما بدون معنى في آخر المطاف؟»: هذا هو «السؤال العريض» حَسَب فايل الذي قام عليه كتاب النقد بكامله «la Judiciaire» (نفسه، 80). يفرض هذا السُّؤالُ نفسه علينا، حالما انتبهنا إلى ضرورة التمييز بين «الأحكام المحدِّدة» التي تقال عن الوقائع بما هي وقائع، و«الأحكام المتفكّرة» التي تَهْتَمُّ بمعنى الوقائع. يعتبر فايل أن «كلّ فلسفة كانط تصبح عديمة الجدوى، ما لم تكن واقعة معنى العالم موجودة، ومعنى العالم بالنسبة للإنسان» (نفسه، 81). وهو الأمر الذي حَمَلَنا على التَّعامُلِ بجدية مع السؤال: «ماذا نعني بالتَّوَجُّه داخل الفكر؟»[43] تُبَرِّر الهالة التي أحاط بها فايل هذا السؤال والرسالة التي ائْتَمَنَ عليها كتاب النقد الثالث مدى العناية التي يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تحيط بها سلوك كانط: «يسعى كانط إلى الفهم أكثر مما يرغب في المعرفة» (نفسه، 103).

فهم معنى الوقائع الدّينيّة في أُفق الرجاء.

إذا جازت قراءة كلّ المُؤَلّفات الكانطية النقدية بوصفها تعبيرًا عن «قلق من

---

(42) Eric WEIL, *Problèmes kantiens*, p.55.

(43) Jean GREISCH, *Le Cogito herméneutique*, p.201-248.

يسعى إلى فهم فهمه الذاتي» (نفسه، 106-107)، لن يصل هذا القلق ذروته إلّا إذا تعلّق الأمر بمواجهة مشكلة الشرّ الجذري. كنت قد أكَّدْتُ، في تقديم كتاب الدِّين في حدود مجرّد العقل، أنَّ الشرّ الجذري هو الذي يستدعي اقتراب الفلسفة من الواقعة الدِّينيَّة بناء على السُّؤال الموجّه: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» (BA I, 307-349). إذا نظرنا إلى مَصَبِّ هذا التيار، سيصبح آنذاك ذلك مُسَوِّغًا لقراءة هذا النص، كما يدعونا ريكور إلى ذلك، على أنه «هيرمينوطيقا فلسفية للرجاء». وإذا نظرنا إليه من جهة المنبع، يجب على مُنَظِّر الهيرمينوطيقا الانتباه بشكل خاص إلى اكتشاف أن الشرّ الجذري ينبثق مباشرة من «ثورة الفكر التي ينجزها كتاب نقد مَلَكة الحكم *critique de la Judiciaire*، وهو الكتاب الوحيد الذي تكلّلت به الحركة النقدية، بعد إثارة مشكلة معنى الوجود ووجود المعنى» (نفسه، 8).

ما هي الفائدة التي نجنيها من السؤال الأساسي الثالث الذي ألقاه كانط، بغية إعادة بناء المدرسة النقدية؟ الغريب في الأمر هو أن هذا السؤال أصبح غُفْلًا في القراءة التي اقترحها رونو بخصوص كانط. وهذا ما تؤيده النظرة الملقاة على المهمات الكبرى التي أناطَها بالفكر الذي يَتَمَسَّكُ بِوَفائِهِ للمدرسة النقدية: مهمة التفكير في التاريخ والتفكير في العلامات الدالّة على البعد الإنساني والتفكير في الحق. أُقِرُّ شخصيًا بوجاهة هذه المهمات التي تُوَجِّه منظور رونو إلى «المذهب الإنساني النقدي»[44]، لكنني أتساءل هل يجب علينا التخلّي عن مهمة «التفكير في الدِّين» داخل غياهب التاريخ المنسيّ. هل يكفي ادّعاء أن جوهر «الفلسفة الدِّينيَّة» الكانطية قد توقف قبل المنعطف النقدي، كما تشهد على ذلك الرسائل الشهيرة إلى لافاتر (Lavater)، وهل يكفي التأكيد أن مسألة العلاقة التي أقامها كتاب الدِّين في حدود مجرّد العقل مع الأعمال النقدية في معناها الاصطلاحي الدقيق، مسألة إشكالية إلى أبعد الحدود؟ لا أعتقد ذلك. سأقول على العكس من ذلك سيرًا على هَدْي فايل، ربما لم تَبْرَح «الثورة الكوبرنيكية» مراحلها الأولى بعد، حينما يتعلّق الأمر بفهم الوقائع الدِّينيَّة.

يدعو غياب هذه المشكلة حقيقة إلى الأسف، أثناء إعادة البناء التي اقترحها رونو للمذهب النقدي، لا سيّما وأن مهمتين على الأقل من بين المهمات الثلاث

(44) Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.334.

التي يأتمن عليها رونو المذهب الإنساني النقدي، تَصُبُّ مباشرة في لُبّ الإشكالية النقدية. يعني «التفكير في التاريخ» بلورة «نقد العقل التاريخي»، أي بلورة مذهب هيرمينوطيقي بالمعنى الذي ذهب ديلتاي إليه. و«التفكير في العلامات الدَّالَّة على الإنسانية» معناه وضع أركان مذهب إبستيمولوجي نقدي للعلوم الإنسانية، وهذا كذلك هو المشروع الذي كان ديلتاي قد وضعه على عاتقه(45).

كان رونو على حق بكل تأكيد لما عابَ على ديلتاي أنه لم يُفْرِدْ عناية كافية بكتاب النقد الثالث لكانط، ولما رجع بصورة أكبر إلى كتاب كاسيرر (Cassirer) حول فلسفة الأشكال الرمزية *Philosophie des formes symboliques*، وهو الكتاب الذي يعتبره رودولف بيرنيت (Rudolf Bernet) من بين الكتب الكبرى المنسيّة في الكتب الرسمية حول تاريخ الهيرمينوطيقا.

عندما نَخْلَعُ على مُهِمَّةِ «التفكير في الدِّين» الأهمية نفسها التي خَصَّها بها كانط، نفهم بصورة أفضل الدواعي التي حملت ريكور على الدفاع عن فكرة أن الفلسفة النقدية تفتقر إلى هيرمينوطيقا الدِّين، والتي حملته كذلك على قراءة كتاب الدِّين في حدود مجرّد العقل بما هو «محاولة من أجل تبرير مشروعية الرجاء تبريرًا فلسفيًا، في سبيل تأويل فلسفي لرمزية الشر ولِنَصِّ التمثّلات والمؤسّسات التي تَحْصُر ظاهرة الدِّين بما هي كذلك».

تَقَعُ كلّ الموضوعات التي تُشَكِّل عماد الدِّين، والتي أثارت انتباه كانط، خارج دائرة العقل، وهي: «خاصّية الشرّ التي لا تمَكِّننا أبدًا من الوصول إلى كُنْهِهِ، ومصدر التمثّل المسيحانيّ المنطبع في القلوب وهبة النعمة الإضافية التي يعترف بها الإيمان؛ وفي الأخير، المؤسسة التي تقدّم صورة ملموسة عن ملكوت الله في الأرض»(46). وجود الدِّين «خارج موطنه» «extraterritorialité» بالنظر إلى مشكلات الفهم الذّاتي والتّأسيس الذّاتي النقدي للعقل لا يحول دون وجود

(45) راجع بخصوص هذه المسألة الكتاب الأساسي الذي نشره ماكريل تحت عنوان:
Rudolf A. MAKKREEL, *Imagination and Interpretation in Kant. the Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

(46) Paul RICOEUR, *Lectures 3*, p.40.

قرابة بين المطالب النقدية التي ترفعها الفلسفة ومضامين الإيمان التي نعيد تأويلها(*).

يجب على المقاربة الهيرمينوطيقية للدِّين أن تصبح في مستوى التعريف الذي قَدَّمه كانط للدِّين والذي أناط به مُهِمّة تمكين الذّات الأخلاقية من استرجاع القدرة على التعامل من منظور الواجب. إن ما يمنعنا من إرجاع الهيرمينوطيقا الكانطية المرتبطة بالدِّين إلى جملة «الانتقادات» المعروفة التي وجَّهَها فلاسفة الأنوار ضِدَّ الدِّين، هو أن تلك الهيرمينوطيقا «تُجَسِّد القدرة على إدراك الرجاء، وهو ردُّ فعل فريد من نوعه على الإقرار بوجود الشرّ الجذري» (نفسه، 40). لا يميِّز هذا المسعى المشروع الكانطي وحده، ولكنه يصدق بالمثل على الهيرمينوطيقا الفلسفية عن الدِّين التي تطالب، بطريقة أو بأُخرى، ببلورة أفكارها في أُفق السؤال الكانطي: «ماذا يجوز لي أن أرجوه؟» إذا ما فهمنا المقاربة النقدية للدِّين على هذا النحو، لن تصبح غريبةً أبدًا عن الرغبة في الفهم من زاوية هيرمينوطيقية؛ بل ستصبح من بين الافتراضات الجوهرية فيها.

قد يكون من المفيد لنا أكثر أن نتساءل أَفَلَمْ يكن قَدَر كلّ مذهب هيرمينوطيقي «هو أن يكون مطبوعًا إلى الأبد بِانْتِسابِه في الوقت نفسه إلى السُّلَالَةِ الرومانسية والنقدية وإلى السلالة النقدية والرومانسية»(47)، بدل أن نؤاخذ الهيرمينوطيقا على نَهْلِها في الوقت نفسه من المنبع الرومانسي ومن المنبع النقدي، أو بدل أن نعيب عليها الرجوع في ذات الوقت إلى النموذج الإبدالي العقلاني والنموذج النقدي. تجدر الإشارة إلى أهمية التأمل في قولة فايل التالية، حينما يتعلّق الأمر بانبثاق الهيرمينوطيقا من السلالة النقدية (وهي مسألة لا تزال جدّ مبهمة): «من الممكن أن يظلّ فكر كانط مُتَقَدِّمًا علينا، وأن نستمر في عجزنا عن معرفة كيفية تَمَثُّل الإرث الذي خَلَّفَهُ لنا، ولا نستبعد كذلك أن يكون كانط مؤهلًا لتخليصنا من الهواجس التي وقعنا في حبائلها، ما دمنا قد تَبَنَّيْنا هذه الفكرة أو تلك من أفكار كانط، لكننا لم نَتَقَبَّل طريقة تفكيره قبولًا حسنًا، وهو

(*) يستعمل مفهوم «extraterritorialité» لدى فليكس غاتاري وجيل دولوز في كتابهما *Mille plateaux*, Minuit, 1980. [المترجم]

(47) Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, p.79.

التقبّل الحسن الذي كان سيساعدنا على الانفصال عنه، ونحن على علم كامل آنذاك بما ننفصل عنه»[48].

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- BAYER, O., *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*, Stuttgart-Bad Canstatt, Fromann-Holzboog, 2002.
- CASTILLO, M., *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, PUF, 1990.
- COURTINE, J., Fr., (éd.), *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988.
- FERRARI, M., *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, Paris, Éd. du Cerf, 2001.
- HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.
- LANGTHALER, R., *Gottvermissen-Eine theologische Kritik der reinen Vernunft. Die neue politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religiosphilosophie*, Ratisbonne, Pustet, 2000.
- LEBRUN, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970.
- MAKKREEL, R. A., *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago, Chicago University Press, 1990.
- MARTY, F., *La Naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne de l'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980.
- PHILONENKO, A., *L'Œuvre de Kant I-II*, Paris, Vrin, 1996.
- RENAUT, A., *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1999.
- SCHAFFLER, R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Fribourg-en-Brisgau, K. Alber, 1995.
- Weil, É., *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 2^{e} éd. 1970.
- WINTER, A., *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim, G. Olms, 2000.

(48) Éric WEIL, *Problèmes kantiens*, p.11.

التأويل ضد الفهم: الهيرمينوطيقا إزاء تحدي «شيوخ الارتياب»

أَسْتَهِلُّ الواجهة الثانية في قراءتي الجديدة لفكرة العقل النقدي بقصيدة شعرية نظمها نيتشه، وهي مُسْتَقاة من ديوانه المهدى إلى ديونيزوس *Dithyrambes pour Dionysos*، وهو الديوان الشعري الوحيد الذي نظمه طوال حياته. مجَّدَ نيتشه إلهه في هذا الديوان، وهو الإله الذي يحتكم إلى قدره الخاص به، وهو قدر «العود الأبدي للشيء عينه»، وهو ليس فقط إلهًا بعيدًا ينتمي إلى اليونان القديمة. لا يصدق البديل: «إما التزام الصمت» أو «النطق بكلام عظيم» على من يهمّ إلى تمجيد ديونيزوس فقط، وهو الإله المنتظر. يصدق هذا البديل بالمثل على شارح نيتشه الذي يجب عليه أن يكون في مستوى «الحكمة المنتشية» للفيلسوف. لا شَكَّ في أنَّ هذا المفهوم هو ما يميّز نيتشه أكثر مما يميّز الممثّلين الاثنين الآخرين اللذين يمثّلان «النقد الأنثروبولوجي» للدِّين. لا يجب الخلط بين «حكمة نيتشه الملهمة» وأُطروحة الإسقاط الخيالي التي يدافع فيورباخ عنها بالرَّغْم من حدّة النقد الجينالوجي اللاذع الذي ما فتئ نيتشه يوجّهه إلى الدِّين. فضلًا عن ذلك، لا تختلط «الحكمة المنتشية» لدى نيتشه بالحلم اليوطوبي المعروف عن بلوخ (Bloch)، وهو نسخة جديدة *redivivus* من مذهب فيورباخ، وهو لا يخفي زهوه بذلك.

يشير البيت الأخير من القصيدة الحماسية dithyrambe التي سُقْناها إلى الفرق الموجود بين «شيوخ الارتياب» الثلاثة، وهم متباينون فيما بينهم بصورة أكبر مما يلوح في الظاهر لأول وهلة. **«أدرك علامة: / عن أبعد المسافات البعيدة/ في اتجاهي لتنزل مجرّة، وهي ساطعة...» هذه العلامة هي ما يجب على شارح نيتشه معرفة كيفية الوصول إليها وسَبْر أغوارها.**

تظهر الهيرمينوطيقا في صور مختلفة، بحَسَب تركيزنا إما على لفظ «الفهم» (*Verstehen*) وإمّا على لفظ التأويل المفسّر (*Auslegen*) وإمّا على لفظ التأويل (*Deuten*). اقترح غونتر فيغال (Günter Figal) مُؤَخَّرًا تمييز أساليب متعدّدة أو جوانب خاصة داخل الهيرمينوطيقا، ولقد أرجعها إلى ثلاثة أصناف رئيسة: «هيرمينوطيقا تاريخ الأثر» على منوال غادامير، و«هيرمينوطيقا الإدماج المنظوري»

على منوال نيتشه و«هيرمينوطيقا المجرّات الحدثية» على منوال فالتر بنيامين (Walter Benjamin)[49]. يستند كلّ تأويل من بين هذه التأويلات إلى جدلية مخصوصة تربط المألوف بالغريب، كما تفترض مسبقًا وجود فكرة مختلفة عن الزمن والتراث. تُجَسِّدُ هذه الأصناف مجتمعة مدى رحابة المشكلات وتعقّدها، وهي التي تستوجب أن يواجهها كلّ مذهب هيرمينوطيقي يسعى لأن يتحوّل إلى مذهب فلسفي بامتياز.

وضعنا كلٌّ من فيورباخ ونيتشه وبلوخ، الذين استثمرتهم لتوصيف المقاربة «الأنثروبولوجيّة» للدِّين، في مواجهة الصنف الثاني من مذاهب الهيرمينوطيقا. توجد مُبَرِّرَات وجيهة تحملنا باستمرار على استحضارهم أثناء محاولة بيان الافتراضات الضمنية الموجودة داخل النموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين. لا مراء في أن الفائدة من استعراضهم جَليَّة للعيان: تلجأ مقاربتهم للدِّين إلى مفهوم قوي للتأويل، وهو مفهوم يرفع في الوقت نفسه تحدِّيًا ضخمًا أمام أيّ مذهب هيرمينوطيقي في الفهم. تضعنا الأسئلة التي أثارها هؤلاء على الواجهة المقابلة للصعوبة التي كان المذهب النقدي الكانطي قد طرحها علينا. لا يبدو أن المشكلة ذات صِلَة هنا بمعرفة كانت دراسة الدِّين قد اسْتَنْفَرَتْ إشكالية هيرمينوطيقية؛ على العكس من ذلك، يوجد ما يبعث على الخوف من أن يفضي مفهوم مبالغ فيه للتأويل إلى تدمير الموضوعات التي يطبّق عليها هؤلاء المفكرون قراءاتهم الهادفة إلى نزع الطابع السحري démystificatrices، والأدْهَى أنَّ هذه القراءات قد تؤدي إلى إفراغ فكرة العقل نفسه من مضمونه، على كلّ حال بالنسبة لنيتشه الذي يبدو أنه أخطر تَحَدٍّ يتحدّانا، بكلّ المقاييس المعروفة.

ما يجعل هذه المسألة شائكة بامتياز، هو أن مجموعة من الأتباع يربطون فيورباخ وبلوخ بماركس. هذا من جِهة؛ أما من جهة ثانية، يوجد مناخ عائلي لا مراء فيه يجمع بين مؤلفات فرويد التي تفحص الثقافة والدِّين في فكر نيتشه، وهي نصوصه عن الانْتِعاض داخل الثقافة وعن الطوطم والحرام وعن كتاب الإنسان موسى والتوحيد، ومستقبل وهم (*Malaise dans la culture, Totem et tabou,*

(49) Günter FIGAL, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur philosophischen Hermeneutik*, Stuttgart, Reclam, 1996, p.11-31.

(*L'Homme Moïse et la religion monothéiste, L'Avenir d'une illusion*). إن هذين الأخيرين هما اللذان سيحظيان بعنايتنا، في إطار الاستقصاء الذي نقوم به.

شيوخ الارتياب وأزمة العقل المتفكّر.

نصطدم في هذا السياق بالنجوم الثلاثة التي أطلق عليهم ريكور في كتاباته الهيرمينوطيقة المنتمية إلى سنوات الستينيات والسبعينيات لقب «شيوخ الارتياب»[50] الكبار: ماركس ونيتشه وفرويد. سأهتدي في البدء بهذه العبارة وبهذا الاستعمال الذي قام به ريكور لها، بالرّغم من أنني كنت قد تساءلت بمناسبة التطرّق إلى نيتشه ألم يكن هذا النعت يوشك إهالَةَ التُّرابِ على الاختلافات الهائلة الموجودة بين الكُتّاب الثلاثة. والحال أن ريكور قد أكد بنفسه أن الأمر يتعلّق كلّ مرة «بتمرين على الشك يختلف من حالة لأخرى» (نفسه، 41)، لدى ماركس ونيتشه وفرويد. ما يصدق على هؤلاء الآخرين من تأويل «أنتربولوجي» للدّين، حيث اهتمت بهم في (الجزء الأول): لا تَتَحَوَّل الهيرمينوطيقا إلى مذهب ارتيابي بالمعنى المعروف نفسه لدى كلٍّ من فيورباخ ونيتشه وبلوخ.

لا يرتبط ارتياب نيتشه بمنهجيته الجينالوجيَّة فحَسْب، بل يُحِيلُنا في نهاية المطاف إلى الفكرة التي كَوَّنَها نيتشه عن إرادة القوة وإلى المنظورية غير المتناهية للتأويلات النّاجِمَة عنها. هذا هو الافتراض الذي خَلَعَ قُوَّةً هائِلَةً على الارتياب الذي تَسَلَّحَ به نيتشه ضد «الإيثار الكوني» «philanthropie universelle»[51] الذي يستغل للتغطية على أنانية الضعفاء، مُفَضِّلًا تعويضه «بالفضائل المُحَوِّلَة»، «أي تعويضه بكلّ ما هو غني ومعطاء، وبكلّ ما يشبع الحياة وينضجها ويخلّدها ويؤلهها» (نفسه، 29).

تشهد الطريقة التي يُؤَوِّلُ بها نيتشه قوة الاقتناع، التي تَسْتَحِثُّ بعض الكائنات على التضحية بكلّ شيء إلى حدّ الاستشهاد، على مدى عنف الارتياب. بعدما كان الاقتناع شيئًا ممتازًا، أصبح هنا ملتبسًا إلى أبعد الحدود، كما أصبح يثير التَّوَجُّس.

---

(50) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.40-44.

(51) Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres* XIV, Paris, Gallimard, 1977, p.27.

يعتبر نيتشه أن المؤمن الصادق لا يعدو أن يكون مُتَعَصِّبًا يجهل حقيقة أمره: «يكفينا اليوم قدر معيّن من الإيمان بوصفه إبطالاً لما نعتقده، ولتحويله إلى علامة استفهام نطرحها على صحة المؤمن العقلية، كما أن 'الاقتناعات الراسخة رسوخ الصخر' تنتمي تقريبًا في كلّ الحالات إلى مستشفى المجانين» (نفسه، 126). وإذا ما كانت الطريق إلى الجحيم مزدانة بالنيّات الحسنة، فإن نيتشه يعتبر أن الطريق إلى هذيان التأويل مزدانة بعدد لا يُحصى من عبارة «أؤمن لأنه مستحيل!» *«credo quia absurdum!»*.

قادنا هذا التمرين على الارتياب شيئًا فشيئًا إلى النقيضة الأخيرة، بعدما ذهب به إلى أبعد الحدود: «ديونيزوس ضدّ المصلوب». عندما ننظر إلى إرادة القوة «بما هي ديانة» (نفسه، 54)، تحملنا على المقابلة بين ديونيزوس والمصلوب، كما نقابل بين النمط والنمط المضاد. يُهمّ الرهان الذي يقوم عليه هذا التعارض «الإقبال الدّيني على الحياة وعلى الحياة بكاملها، وليس على الحياة المكبوتة ومبتورة الأعضاء»، من جِهة، و«الإله الذي تَحَمَّلَ العذاب» وهو «لعنة حاقت بالحياة، ودعوة إلى الانسلاخ عنها» من جِهة ثانية. الاختيار واضح في ذهن نيتشه: «ديونيزوس المُقَطَّع إلى أشلاء هو التعهّد بتخطّي عتبة الحياة: سيعود نشأة أُخرى إلى أبد الآبدين وسينجو كلّ مرة من الانهيار» (نفسه، 63).

تَبَيَّن لي أنه لا مندوحة لي عن تفرّد نيتشه منذ البدء، قبل المضي إلى مناقشة مستفيضة للتحدّي الذي يمثّله كلٌّ من فيورباخ وبلوخ ونيتشه في وجه الهيرمينوطيقا الفلسفية. تلمح عبارة «شيوخ الارتياب» إلى وجود «جَوٍّ عائلي»، بينما تعتبر وجوه الاختلاف أكثر حَسْمًا من وجوه التشابه. لكن ما يشفع لنا استعمال العبارة هو مدى الفوائد المعرفية التي نحصدها منها أثناء سعينا إلى الكشف بصورة أفضل عن تخوم «العقل الهيرمينوطيقي» وعن المشكلات التي وضع على عاتقه مسؤولية حلّها. سأفحص الأُطروحات التي بلورها ريكور في مقدمة كتابه عن فرويد بحث في فرويد *Essai sur Freud*، قبل العودة بصورة تفصيلية إلى نيتشه. تدعونا هذه الأُطروحات إلى التفكير في الشروط التي يستطيع العقل المتفكّر raison réflexive الانفتاح بموجبها على إشكالية التأويل (وَفْق الصورة التي يتخذها أيضًا داخل المدرسة النقدية الكانطية).

فرض علينا كتاب فرويد عن تفسير الأحلام *Traumdeutung* مواجهة التعارض الذي لا سبيل إلى تجاوزه في الظاهر بين تصوّر التأويل الذي يحمل شعار «الفضح، وتعرية الضلال والتخلّي عن الأوهام»، وتصوّر آخر يتفرّغ «لإعادة ترميم المعنى واسترجاعه»[52]، وهو الكتاب الذي نشر في السنة نفسها التي نشر فيها كتاب هوسرل عن الأبحاث المنطقية *Recherches logiques* ومقالة ديلتاي عن «جذور الهيرمينوطيقا» «Les origines de l'herméneutique». لقد شهدت الأعمال العياديَّة المتخصصة التي أنجزها فرويد امتدادًا لها داخل بعض الأعمال التي حملت طابعًا عامًا، واستهدفت «إعادة تأويل مجموع الآثار النفسية المنتمية إلى الثقافة، ابتداء من الحلم وانتهاء بالدِّين ومرورًا عبر الفنّ والأخلاق» (نفسه، 14). يفسر هذا الواقع السَّبب الذي حمل ريكور على مخاطبته بوصفه «الشاهد المحظوظ على الحرب الشاملة» (نفسه، 68) التي رمز إليها بعبارة «صراع التأويلات» «conflit des interprétations»، أو ظهرت في صياغة أكثر مأساوِيَّة وهي «الحرب المندلعة بين مذاهب الهيرمينوطيقا» (نفسه، 45).

تُنْذِرُنا هذه الصِّيغ المختلفة بوجود مشكلة رئيسية ظلّت غُفْلًا داخل الهيرمينوطيقا الفلسفية لدى غادامير. تتخذ الهيرمينوطيقا هنا صورة رأس ذي وجهين مختلفين *Janus bifrons*. يظلّ تأويل الدِّين، وتأويل سائر الأشكال التعبيرية الأُخرى، متمزقًا بين «إرادة الشك» و«إرادة الإصغاء»، بين «أُمنية الصرامة» و«أُمنية الطاعة». استنتج ريكور من ذلك أننا «ننتمي إلى بني آدم الذين لم ينتهوا بعد من التَّسَبُّبِ في موت الأصنام، والذين شرعوا مُؤَخَّرًا فقط في الاستماع إلى الرموز» (نفسه، 36). إذا ما فهمنا هذه العبارة في معناها الدقيق، ستعني أن الهيرمينوطيقا المجبرة على النظر في اتجاهين متعارضين إلى هذه الدرجة، لا تستطيع أن تكون غير نسخة جديدة من «الوعي الشقي». أمام هذا الخطر، بلور ريكور رهانًا يسائلنا إن كنا قادرين بدورنا على تبنّيه: «قد يكون المذهب المتشدّد المعادي للأيقونات iconolasme منتميًا إلى عملية استرجاع المعنى» (المرجع نفسه).

وضعنا كتاب فرويد في تفسير الأحلام *Traumdeutung* في مواجهة «اللغة» الخاصة بالرغبة، وهو متأرجح بين تمثّل التكوين النفسي بوصفه حقل الدوافع، أو

(52) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.19.

بوصفه منبع المعنى. أَجْبَرَت «دلاليات الرغبة» الفيلسوف على التساؤل كيف يأتي الكلام إلى الرغبة، وكيف تتغلّب الرغبة على الكلام. بطبيعة الحال، لا تقتصر دلاليات الرغبة على آثار الحلم، بل تركت بصماتها في كلّ الحقول، بما فيه الحقل الدِّيني. لكن جوهر المشكل كان يَتَمَثَّلُ في معرفة ما هو جِنْس الفلسفة القادر على إدماجه في عمل الفهم الذي يقوم به.

تَصَدَّرَت الرغبة كما تصدَّرت تجلّياتها التأويل الذي قام به كلّ مفكّر من بين المفكّرين الذين سمحوا لنا بوصف معالم النقد الأنثروبولوجي للدِّين. لكن كلّ واحد منهم كان قد بلور كذلك تَصَوُّرًا مُخْتَلِفًا جدًّا عن التأويل.

1. يعتبر فيورباخ أن الإنسان المتديّن *l'homo religiosus* «حيوان الرغبة»، ما دام لم يتوقف عن إسقاط أمانيه على العالم، وهي الأماني التي تعتبر ثمرة متخيّل لم يغمض له جفن. مهمّة الفيلسوف هي أن يُحَلِّل الآليات التي تحمل الإنسان على «اعتبار رغباته بمثابة واقع». بهذا المعنى، يعتبر «الفهم» عملية «تبديد الأوهام» و«تعرية الضلال»، كما صرَّح فيورباخ بذلك دون هوادة. والمسألة الحاسمة في أيّ حوار نقدي مع فيورباخ هي مسألة معرفة هل يعني ابتكار صورة للألوهة يعني بالضرورة ابتداع آلهة. يندرج الانقلاب الذي أحدثه فيورباخ في سِفر التكوين، والذي يفيد أن الرجل والمرأة قد خُلقا على صورة الله وشبهه، في الخط المستقيم الذي سارت فيه الذاتية الجمالية[53]، كما أكد غادامير ذلك، على منوال كارل بارت.

2. تَبَنَّى إرنست بلوخ (Ernst Bloch) أُطروحات فيورباخ، كما قرأها وصحّحها كارل ماركس (1818-1883) وفريدريك إنغلز (1820-1895)، لكنه بصم الرغبة بِبُعد يوطوبي. تعني الرغبة نفس ما يعنيه الرجاء هنا. لا حاجة لنا لأن ننزع الغشاء الضلاليّ عن الرغبات، بل يجب بالمقابل إذكاء جذوتها. اعتبر بلوخ صاحب الكتاب الخاص بـ مبدأ الرجاء *Principe espérance* أن المسألة النقدية الوحيدة هي مسألة معرفة ما هي الدوافع التي تحول بين الإنسان والذهاب إلى أقصى حدود رغباته. إذا كان بلوخ قد اتخذ في رأينا صورة «شيخ الارتياب»، فالسبب في ذلك يرجع فقط إلى الطريقة التي تبنّى بموجبها أطروحات ماركس

(53) Hans- Georg GADAMER, GS 1, 48, trad. 161.

حول فيورباخ، مع إعطائها طابعًا جذريًّا، ولا سيّما الأطروحة الحادية عشرة التي تُسَلِّم بأن الفلاسفة لم يعملوا إلى حدّ الآن إلّا على تأويل العالم، والحال أنه يجب عليهم الإسهام في تغييره. لا يستطيع هذا التغيير أن يتخذ في ذهن بلوخ غير معنى تعزيز الدفعة اليوطوبية.

3. إن ما يُؤَرِّقُ بالَ الفلسفة الهيرمينوطيقية هو تَصَوُّر نيتشه عن الرغبة، وهو تَصَوُّر يفيد أن الرغبة والإرادة شيء واحد. نستطيع أن نطبّق على إرادة القوة لدى نيتشه ما قاله ريكور عن الرغبات اللّاواعية. والشعار الذي رفعه آنذاك هو «تقدّم مرفوع الرأس» «*larvatus prodeo*». إن الرغبة لا تظهر أبدًا بوجهها السافر، بل تتخفى خلف أقنعة لا حصر لها، حيث نجد من بينها نسبة لا يستهان بها من الأقنعة «المقدسة». ما سبق قوله أعلاه عن اتساع رقعة البحث بصورة متدرجة لدى فرويد، يصدق بالمثل على نيتشه، وهو الفيلسوف الذي انتهى شيئًا فشيئًا إلى تَصَوُّر الفلسفة بوصفها تأويلًا جينالوجيًا لمظاهر إرادة القوة.

اعتبر ريكور أن الثقافة المعاصرة متمزّقة «بين المذهب الهيرمينوطيقي الذي يعرّي ضلال الدِّين والمذهب الهيرمينوطيقي الذي يسعى إلى استخراج مناداة ممكنة، أي إلى استخراج بشارة من قلب رموز الإيمان»(54). ما الذي يُبَرِّرُ الحديث عن «هيرمينوطيقا الترميم» و«استرجاع المعنى»؟ يعود المُبَرِّر الأساسي إلى ظاهراتية الفهم المُنصَبَّة على الدِّين، بالمعنى الذي ذهب إليه لينهارد (Maurice Leenhardt) وفان دير لوف (Van der Leeuw) وميرسيا إلياد (Eliade)! يعني الوصف في هذا المقام فهم القصدية الخاصة بالوعي الدِّيني، مع الانصراف عن أيّ تفسير اختزالي أو تكويني أو سببي بما في ذلك التفسير الوظيفي. أضف إلى ذلك الاقتناع بأن المشاركة في المعنى يُمثِّل شرط إمكان أيّ فهم حقيقي. يرى ريكور أن الأمور تجري على نحوٍ كان يكفي معه أن نمدَّ الرغبة بفرصة الاستفادة من القوة الكاشفة داخل الرموز الدِّينيَّة الكبرى، حتى تتبلور الظاهراتية الوصفية في صورة مذهب هيرمينوطيقي، حَسَب الحركة التي لاحظنا وجودها لدى هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد. لكنه لا يجب علينا أن ننسى آنذاك، كما صَرَّحَ ريكور بذلك جهارًا، أنَّ هذا الامتداد الهيرمينوطيقي للظاهراتية

---

(54) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.335.

الوصفية ليس معطى بَدِيهيًّا بذاته. فهو يَسْتَنْفِرُ بالمقابل رِهانًا محفوفًا بالمخاطر، ولا يختلف في شيء عن شهادة الإيمان، ويفرض عليّ التساؤل: «إذا كان المعنى يمثّل رباط المعنى، أنّى له أن يمثّل رباطًا لي؟» (نفسه، 39).

كيف لنا أن نَصِفَ معالم «مدرسة الارتياب» وصفًا أكثر دقة، لا سيّما وأنها مدرسة تظهر في تقديم ريكور لها في صورة «المقابل الجذري بامْتِياز» (نفسه، 43) المعارض لِـ «مدرسة الاستذكار؟».

يَتَعَلَّق الأمر في جوهره باسترجاع إشكالية الشكّ الديكارتية، لكنها أصبحت مُوَجَّهَة الآن ضِدَّ القلب النّابِض في القلعة الديكارتية: فكرة الوعي بما هي مصدر مطلق لأيّ معنى. لا يتعلّق الأمر بمجرّد محاولات الهدم فقط والتي تحظر علينا منذ البدء إثارة «السؤال المتعلّق بمعرفة ما تعنيه الآن مفردات الفكر والعقل والإيمان ذاته» (نفسه، 41). ونحن لا نَتَسَلَّح بالوسائل الكفيلة بفهم الوعي أفضل مما يفهم الوعي نفسه إلّا بفضل التمسّك بكشف الحجاب عن الأشكال التعبيرية عن الوعي التي تَرَسَّبَتْ داخل الآثار الثقافية. لكن ذلك يفرض علينا في الوقت نفسه الإقرار بوجود «أزمة تفكير» (نفسه، 45). والكوجيتو الذي نجح في عبوره لم يَعُد كما كان عليه من قبل، ما دام مُلْزَمًا باعتبار نفسه «كوجيتو جريحًا».

الكوجيتو الهيرمينوطيقي «كوجيتو جريح»، أي أنه «كوجيتو يعلن عن نفسه، دون أن يمتلك أبدًا ناصيَّة نفسه؛ هو كوجيتو لا يفهم حقيقة نفسه إلّا داخل الإقرار ومن خلال الإقرار بعدم التناسب والوهم وكذب الوعي الفعلي» (نفسه، 425). يصدق ذات الشيء على فكرة العقل نفسه. لا يخرج العقل سالِمًا من أزمة التَّفَكُّر. يَسْتَحِثُّ إدخال تحويل عليه في الوقت نفسه حِوارًا مع المذهب النقدي الكانطي، كما رأيناه قبل قليل، وكذلك مع مذاهب هيرمينوطيقا الارتياب، علاوة على الحوار مع «العقل التحليلي»، كما سنرى ذلك فيما بعد. حملت الطريقة التي صَنَّفَ بها ريكور «أزمة التفكُّر» على الواجهات الثلاث في كتاب في التأويل حكمة بالغة في رأيي، حينما مَيَّزَ بين السِّمَة الثقافية العارضة التي تكتنف الرموز والتباس الدلالات وحرب المذاهب الهيرمينوطيقية المتنافسة، وبعدما كشف فيها عن «صعوبة ثلاثية تشكّلت بوضوح وطرحت بوضوح كذلك» (نفسه، 55). تُومِئُ تلك الطريقة إلى وجود تَصَوُّرٍ أصيل عن الهيرمينوطيقا الفلسفية، وهو التَّصَوُّر الذي سندرس مخلّفاته على فلسفة الدّين في الفصل الخامس.

يظهر الوجه الأول في أزمة التفكُّرِ على الفور حينما نتساءل هل تستطيع الفلسفة الموسومة بسِمَة التَّفكُّر والنقد تستطيع النهل من مياه الرموز، دون أن تفقد هويتها الحقيقية بناء على ذلك. ألا يشبه نهر الرموز الجارف النهر «الهادئ» الوارد في أسطورة إير Er[55] لدى أفلاطون، والذي لا يحق لنا أنْ نَعُبَّ منه غير جرعة واحدة لِسَدِّ الرَّمَقِ خشية السقوط في غياهب النسيان العام؟ بالمقابل، يؤكد لنا ريكور أن العقل الذي يهتم بالرموز لا يحوّلنا بالضرورة إلى أشخاص بدون ذاكرة، على خلاف ما قد يخشاه الفيلسوف الذي تحرّكه متطلّبات الصرامة النقدية لقراءة مجموعة من «معاجم لغة الرموز»! من أجل ذلك، يجب الإشارة إلى أن «الفعل الفلسفي، في طبيعته الذاتية الأكثر خصوصية يذهب إلى حدّ المطالبة بشيء بوصفه تأويلًا، بدل أن يستبعده»[56].

تظلّ هذه الأُطروحة غير مقبولة، ما دمنا نتمسك بالخلط بين فلسفة التَّفَكُّر وفلسفة الوعي (وهو ما لم يتوقف آبل Apel عن القيام به). إذا كنا نعني بـ «الوعي»، كما أؤكد ذلك في نفس خط ريكور، «الوعي المباشر بالذات»، لن تعتبر فلسفة التَّفكُّر آنذاك فلسفة في الوعي (نفسه، 51). ستكون الدِّراسة التي سأُخَصِّصُها في الفصل المقبل لجان نابير (Jean Nabert)، وهو كبير فلاسفة التفكُّر، فرصة سانحة للعودة إلى هذه النقطة. بدل أن يتطابق التَّفكُّر مع التفكير في شروط إمكان معرفة الأشياء، يعتبر «التَّفكُّر عملية تمَلُّك مجهودنا من أجل الوجود الفعلي وتمَلُّك رغبتنا في الوجود، من خلال الإنجازات التي تشهد على هذا المجهود وعلى هذه الرغبة» (نفسه، 54). كما أن التَّفَكُّر لا ينحصر في الحدس، كذلك لا يختلط مع العقل الحِجاجي الذي يَتَوَسَّل بـ أورغانون *Organon*، وهي أداة اللغة المفهومية المنتمية إلى المنطق الصوري[*] *Begriffsschrift*. هذا السبب المزدوج هو ما حَمَلَ التَّفكُّر على إرادة الانفتاح على التأويل، وإن كان هذا الانفتاح واجبًا عليه بالفعل.

---

(55) PLATON, *République* 621 a-c. راجع التعليق المدهش الذي كتبه هايدغر عن تلك الأسطورة في :
Ga 54, 175-193.

(56) Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.49.

(*) يستعمل المؤلف المفهوم الألماني Begriffsschrift الذي ابتدعه فريغه Frege (1848-1925) والذي جعله عنوان كتابه الأول الصادر سنة 1879. [المترجم]

لكن هذا النّصر قد يَتَحَوَّل إلى هزيمة، منذ اللحظة التي تتوزّع فيها وظيفة التّفكُّر داخل التأويل بين معسكرين متعارضين فيما بينهما تمامًا في الظاهر: تتحدّى هيرمينوطيقا ترميم المعنى *récollection du sens* التّفَكُّر، من خلال اللجوء إلى مستودع معنى يتمتع بوجود مفارق؛ وتصيب هرمينوطيقا نزع الوهم *démystificatrice* الوعي المتفكّر بجرح نرجسي لا ينفع معه علاج. وضعتنا «الإشكالية» التي استهلّ بها ريكور كتابه عن فرويد «برسم هندسي مزوّد بثلاث قمم» (نفسه، 63)، وهو ما يجب اعتباره منذ الابتداء بمثابة ثعبان مزوّد بثلاثة رؤوس: بفكرة التّفَكُّر ذاتها، وبفكرة التأويل بما هو استرجاع المعنى وبفكرة التأويل بما هو تبديد الأوهام. هل نحن ملزمون بِجَزِّ رقبة الرؤوس الثلاثة لهذا الثعبان دفعة واحدة؟ هل يجب الحفاظ على رأس واحدة منها؟ أم يجوز لنا أن نطبّق على بِنية المثلث هذه ما ذكره هايدغر حول «الحلقة الهيرمينوطيقية»: ليست المشكلة هي تحاشي الحلقة، بل هي دخولها بطريقة سليمة؟

راهن ريكور على هذا الإمكان الثالث من خلال الدعوة إلى تحكيم الفلسفة «في حرب مذاهب الهيرمينوطيقا وإدماج صيرورة التأويل بكاملها داخل التفكير الفلسفي» (نفسه، 333). «عندما نُسْلِمُ أنفسنا فريسة المذاهب المتناقضة والمتطرّفة داخل الهيرمينوطيقا، فإن معنى ذلك هو أننا نُسْلِمَ قِيادَنا للدهشة التي تطلق عنان التّفكُّر: لا شك في أننا مطالبون بالتنحّي عن أنفسنا وبالتنازل عن المركز، حتى نعلم في الأخير ماذا تعني عبارة: أنا أفكّر، إذن أنا موجود» (نفسه، 62). تَكَرَّرَتْ الأُطروحة في ختام استرجاع جدلي طويل لأُطروحات فرويد: «لا يفهم الوعي المتفكّر ترسيخ التفكير نفسه داخل الحياة إلّا بوصفه حقيقة هيرمينوطيقية» (نفسه، 443).

يظلّ كلّ شيء مشروطًا بإمكان وضع أركان «مذهب هيرمينوطيقي تحرَّرَ من الأفكار الجاهزة داخل الأنا *ego*»[57]، وأصبح مؤهلًا لتجاوز ادّعاء الوعي الذي يتبوّأ منزلة المصدر الأول للمعنى. وقد ابتعد ريكور ذاته شيئًا فشيئًا عن التقابل الذي كان قد أحدثه في البداية بين «مدرسة التذكّر» و«مدرسة الارتياب» (نفسه، 40)، وكذلك عن ذلك الذي أحدثه بين «أسطرة الخطاب من جديد»

(57) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.24.

«remythisation» التي تبلورت في إطار ظاهراتية الدِّين، و«نزع الضلال عن الخطاب» (نفسه، 49). ترك هذا التقابل مكانه في كتاب ريكور *Soi-même comme un autre* الذات عينها كآخر لتقابل بين «الأنا المختال» الديكارتي و«الأنا المُهان» النيتشوي. يختفي في الظاهر «شيوخ ترميم المعنى» وهم فلاسفة ظاهراتية الدِّين أمام مذهب «هيرمينوطيقا الذات عينها». هل هذا مبرّر يحملنا على الاستهانة «بشيوخ الارتياب»؟ المؤكد أن الجواب سيكون بالنفي!

بالرَّغم من أن فرويد لم يَعُد مخاطبًا حاسمًا على طريق وضع معالم هيرمينوطيقا الذات عينها، فإن ذلك لا يعني بحدّ ذاته أن إشكالية الشك قد اختفت. هذه الإشكالية حاضرة في الصياغة الابتدائية للاستقصاء الذي سعى إلى بلورة فهم الهوية الذاتية ipséité الذي يترك وراء ظَهْرانَيْهِ صعوبات الفلسفة الحديثة المتصلة بالذات الفاعلة sujet، كما هي حاضرة في نتيجتها الأُنطولوجيَّة. يجب على هيرمينوطيقا الذات عينها (بما في ذلك الصور الدِّينيَّة للذات عينها) أن تتجاوز التعارض بين «الأنا المختال» الديكارتي و«الأنا المُهان» النيتشوي. بلور ريكور في هذا الكتاب مذهبه الهيرمينوطيقي حول الذات عينها على مراحل زمنية ثلاث، مُبْتَدِئًا باقتراح جدلية «الذات عينها» «mêmeté» و«الهوية الذاتية» «ipséité» التي ترتكز بالأساس على الهوية السردية. يصف ريكور بعد ذلك، بناء على هذه المرجعية، مختلف المخلّفات الأخلاقية النّاجِمَة عن جَدَلِيَّة الذات عينها والغَيْرِيَّة، قبل أن يعمد إلى اقتراح الأُطروحة الحاسمة التي تفيد أن الغيرية-السلبية مُكَوِّن جوهري في هذه الذات عينها (من خلال الصور الثلاث المتمثّلة في الغَيْرِيَّة الأولى المتمثّلة في البدن وغيرية الغير *autrui* والغيرية الحميمية المتمثّلة في الوعي الأخلاقي)، بدل أن تضاف من خارج إلى هذه الذات المسلحة سلفًا من قمة الرأس إلى أخمص القدمين.

تَطْفُو إشكالية الشكّ لدى نيتشه على السطح في هذا السياق بالتحديد. يجب على الإنسان، وهو الحيوان الذي يلجأ إلى التأويل الذاتي، أن يدمج لحظة الشك في فهم الذات عينها. لا يعتبر إلحاد نيتشه وإلحاد فرويد مخاطَبين عزيزين على قلب هيرمينوطيقا الرموز، بل تؤلرهما أيضًا هيرمينوطيقا الذات عينها. يجب على هذه الهيرمينوطيقا أن تواجه الافتراضات الضمنية المضمرة في نقد الدِّين الذي يعتبر أن الوعي موضوع اشتباه بامتياز، إذا لم تَشَأ لنفسها أن تَتَحَوَّلَ إلى

مجرّد مشروع ترميم معنى قد لا يعدو أن يكون شوائب جديدة لمذهب محافظ رومانسي يَصُدُّ الذهن عن طريق الصرامة النقدية. المفارقة هي أن الفلسفة الهيرمينوطيقية تعتبر شيوخ الارتياب حلفاء، بقدر ما تعتبرهم خصومًا. بالفعل، بصرف النظر عن التحدّي الذي يمثّله الشكّ الجينالوجي بالنسبة للفكر الهيرمينوطيقي، يشتركان معًا في التعامل بجدّية مع البعد التأويلي للتجربة الإنسانية. بهذا المعنى، نستطيع قراءة الإجراء الجينالوجي الذي يكتشف الاتهام- الذاتي والوعي الشقي في الجذور الأولى للمُثل الدِّينيَّة العليا، كما لو كان إجراء هيرمينوطيقيا (نفسه، 436).

إرادات القوة، والعود الأبدي ومنظورية التأويلات:

هل «اللّامتناهي الجديد» لدى نيتشه هو «اللّامتناهي الفاسد»؟

اعتبر ريكور أن المشكلة الإبستيمولوجيَّة الأساسية تهتم بإمكان اقتران لغة طاقة قوى الدوافع بلغة التأويل *Deutung* المرتبطة بالكشف عن الدلالات اللّاواعية. لا ينحصر المشكل في تأويل البنية النفسية في الحالة الخاصّة بالوضعية التحليلية فقط. يمتدّ المشكل فضلًا عن ذلك إلى تأويل الإبداعات الثقافية، كما تَتَمَثَّلُ في الفنّ والدِّين والفلسفة: «تمثّل هيرمينوطيقا الثقافة ما يوازي دائمًا طريقة تصريف الطاقة في التحليل النفسي» (نفسه، 247). يصدق الأمر نفسه كذلك على الصِّلة التي عقدها نيتشه بين «إرادات القوة» والمنظورية اللامتناهية في التأويلات. تفرض عليّ القراءة التي اقترحتها لفلسفة الدِّين لدى نيتشه الرجوع إلى المثلث الذي يتشكّل من العبارات: «إرادات القوة» و«منظورية التأويلات» و«العود الأبدي»، وهي العبارات التي لم يُخصِّص ريكور لها أية دراسة دقيقة.

يدخلنا الكتاب الأساسي الذي نشره غونتر آبل (Günter Abel) عن دينامية **إرادة القوة لدى نيتشه والعود الأبدي**[58]، في قلب هذا المثلث، بالقدر نفسه الذي يضع فيه أركان فلسفة التأويل التي تَدَّعي تجاوز حدود هيرمينوطيقا الفهم. اعتبر آبل أن التأويل الجذري بكامله للواقع الذي وضع نيتشه أركانه لا يكتفي بوضع

(58) Günter ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1984.

حدّ لكلّ عقلانية غائية، بل يضع نهاية للعقلانية الحديثة المكثفة في مبدأ «العلة: *«causa sive ratio»*.

1. أعاد آبل قراءة مذهب نيتشه عن «إرادة القوة»، كما ورد مختصرًا في عبارة زرادشت: «حيثما وجدت كائنًا حيًا، وجدت إرادة القوة»، على خلفية حركة الفلسفة الحديثة في مجملها، في حوار مفتوح مع مفكّري إرادة القوة الآخرين، مثل هوبز واسبينوزا ولايبنتز وشوبنهاور. يدّعي نيتشه أنه يستطيع بالحركة الواحدة نفسها تجاوز الغائية الأرسطية والموقف المضاد للغائية لدى اسبينوزا، باسم تأويل صيروري للواقع الذي يحتكم إلى «إرادات القوة» التي لا سبيل إلى تقليصها. يعتبر آبل أننا لا نكتشف مدى الحِدَّة التي يضع بها نيتشه علامة استفهام على مبدأ المحافظة الذاتية وعلى مبدأ المحافظة في مختلف تجليّاته، سواء كانت فلسفيَّة (اسبينوزا) أو علميَّة (داروين وسبنسر)، إلّا من خلال التفكير في إرادة القوة بوصفها كثرة متجانسة *plurale tantum*، وليس بوصفها مبدأ قريبًا من المبدأ الميتافيزيقي.

إذا كان نيتشه قد وجَّه التحية إلى اسبينوزا بكثير من الإطراء، معتبرًا إياه بمثابة أبيه الروحي، لم يكن السبب الذي حمله بطبيعة الحال على ذلك هو أنه تبنّى إشكالية الحب العقلي لله كما بسطها اسبينوزا في الكتاب الخامس من نص الأخلاق *l'Éthique*. إن شخص اسبينوزا الأثير لديه هو صاحب مذهب المجهود الماهوي *conatus essendi* المقترح في الكتاب الرّابع والمناهض لكل غائية. كذلك تخدم الديانات الكبرى المجهود *conatus* عندما تقنع الإنسان بحاجته إلى «معرفة السبب في وجوده» وبأنه محق في الثقة في الحياة. بالرَّغْم من أن نيتشه يُقِرُّ بأنَّ اسبينوزا يمثّل مفكرًا أصيلًا عن «القوة»، لم يمنعه ذلك من تَوَجُّس أن تُكَرِّسَ العقلانية السبينوزية الاكتفاء بالاستمرارية في الوجود. ومع ذلك، يحتفظ تصوّر اسبينوزا المضاد للغائية بصلة خفية تجمعه الغاية، ما دام لا يزال يفكّر في «المجهود المحافظ على ذاته» *«conatus esse conservandi»* أو «الذي يحافظ على وجوده في ماهيته» *«in suo esse perseverare»* بوصفه مبدءًا شبه غائي. يجهل مثل هذا التَّصوّر وجود واقعة أكثر أهميَّة من إرادة الاستمرار في الوجود، وهي واقعة أن «الحياة برمتها هي إرادة قوة» و«إرادة إطلاق العنان لقوتها الذاتية». يجب تعويض معادلة اسبينوزا «المحبة العقلية لله» «بلوغ المعرفة بالذات لنفسها»

l'amor intellectuale و *acquiescientia in seipsum* «بـالـتـطـلّـع إلـى مـزيـد مـن القوة»[59]، ولو كان ذلك على حساب السعادة الفردية.

تُفَسِّر الأطروحة التي تفيد «أن كَمَّ القوة يُحَدِّدُ ما هو الكائن الذي يتوفر على الكَمِّ الآخر من القوة» حجم العداء الذي يكنّه نيتشه للداروينية. يعتبر نفسه دون هوادة «الوجه المضاد لداروين» (نفسه، 93-94، 102-104)، بما أن صراع داروين من أجل بقاء النوع والتكيّف مع البيئة قد تجاهل الظاهرة التي تُهمّ نيتشه عن قرب: إرادة الصراع من أجل مضاعفة قوته. كذلك، لم يستطع شوبنهاور الانتباه إلى الفرق الموجود بين «إرادة-الحياة» و«إرادة القوة»، وهو «النَّصَّاب الأكبر» الذي روّج لفكرة التطلّع إلى سلام يُخَلِّصنا من الآلام الناجمة عن مجرّد فعل الإرادة».

وأفضل دليل على قصور مبدأ المحافظة هو أنه عاجز عن أخذ تجربة الفنّ بعين الاعتبار. اعتبر نيتشه أن الفنّ لا يستحق حمل اسمه، حينما لا يخدم إلّا غاية المحافظة على الذات ولا يفصح عن أهلية تجاوز الذات. يُزَوِّدُنا الإفراط في المجهودات والإفراط في القوة الذي يتحقّق في الإبداع الفني بالنموذج الإبدالي الأساسي الذي يسمح بالتفكير في منزلة التأويل لدى نيتشه بوصفه إطلاق عنان القوى ومضاعفة جِدَّتها. لا تُهمّ هذه الأطروحة الإنتاج الفني فقط، بل تَهُمُّ كذلك جماليات التلقّي، كما يرى آبل[60].

لماذا حصر نيتشه تجاوز الذات في إطار الحقل الجمالي، وهو الذي اعترض على المحافظة الذاتية، بدل إرجاعها إلى الحقل الدّيني؟ يشغل الفنّ وهو «الحافز الأكبر، وما يستحثّ بصورة أبدية على الحياة، وعلى الحياة الأبدية»[61] لدى نيتشه وظيفة العتق من الضياع، وهو يَحُلُّ بذلك مَحَلَّ تمثّلات الخلاص الدِّينيّة التي أصبحت تثير شكًّا عارمًا. يظل الفن هو الطريق الوحيد الممكن للخلاص، بالنسبة لمن يعلم ويتصرّف ويكابد.

---

(59) *Œuvre philosophiques complètes*, t. XIV, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, trad. J. Hervier, 1977, p.90.

(60) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.78-79.

(61) *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, p.34.

2. نجد الآن بين أيدينا العناصر الأساسية التي تسمح لنا بالكشف عن الأصالة الفريدة التي تُمَيِّزُ تَصَوُّر التأويل لدى نيتشه، مُتَحاشِينَ أن نكتفي بتحويله إلى مجرد مُمَثِّل عن تلك القبيلة المعروفة باسم «شيوخ الارتياب». يَتَفَرَّدُ ارتياب نيتشه بكونه لا يستثني شيئًا ولا يستثني أحدًا: لا يستثني الأخلاق ولا الدِّين، كما لا يستثني العلم ولا الفلسفة أو اللاهوت. لا نعثر لدى فيورباخ ولا لدى بلوخ على ما يوازي أطروحة نيتشه التي تفيد أن الحياة، في معناها الواسع إلى أقصى الحدود، هي بحدّ ذاتها تأويل، وأن الفلسفة لا تعدو أن تكون نتيجة ذلك تأويل التأويلات. فرض علينا ذلك رفض أدنى تأويل سببي بوصفه تأويلًا زائفًا يُحَوِّلُ الإيمان بالعالم الحق إلى «أخطر جريمة ضد الحياة» (نفسه، 75).

كيف السبيل إلى فهم أطروحة نيتشه التي تقضي بأن «أيّ معنى ما هو إلا إرادة القوة»؟ عندما نستنتج من التَّوَجُّه المضاد للغائية في فكر نيتشه وجود مذهب طبيعي ووضعي لديه، لا نُنْصِفُه فقط حين اعتبر أن إرادة القوة لا تُجْبِرُنا فقط على النَّظر إلى الواقع في صورة حقل القوى، بل كذلك حينما اعتبر أن القوى المتعارضة فيه لا تتوقف عن الصراع فيما بينها. تكتسب الصيرورة نفسها «سِمَة تأويلية» تحظر علينا التمييز بعد ذلك بين «الوقائع» و«تأويلاتها». هذا هو الثمن الذي ينبغي دفعه لقاء تَبَنِّي تَصَوُّر غير غائي بخصوص الواقع حيث «تقوم قوى بتأويل غيرها من القوى، ليس اعتمادًا على غايات نعود إليها، بل بالرُّجوع إلى تجلِّي القوى وتقويم القوى»[62]. يصف آبل رؤية الواقع هذه بوصفها «خلع صفة المحايثة المنطقية على فكرة القدر نفسها» (نفسه، 135).

سننتبه إلى دلالة أخرى تحتملها العبارة، حين تُذَكِّرُنَا أن فلسفة التاريخ لدى هيغل تخلع محايثة منطقية مع نفسها على فكرة العناية المسبقة Providence. إذا كان «مكر العقل» موجودًا بالفعل لدى هيغل، يجد هذا المفهوم مقابلًا له لدى نيتشه، وهو ما اتَّخذ ربما صورة «مكر إرادة القوة» الذي يجب دراسة واجهاته المختلفة دراسة شمولية، ابتداء من الدِّين الذي يَرُدُّ نيتشه أصوله إلى «مشاعر القوة الشديدة التي تفاجئ المرء في صورة مشاعر غريبة ومستغربة»[63].

---

(62) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.139.

(63) *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, p.126.

يَتَمَثَّلُ المُؤَشِّر الدَّالُّ على هذا التَّصور غير المسبوق عن التأويل في عبارة كان من الصّعب عَلَيَّ ترجمتها إلى الفرنسية، وهي عبارة «التَّحكُّمُ في» *Übermächtigen* أو *Überwältigen*، مع العلم أن ذلك التصوّر أرجع كلّ ظاهرة وكلّ ظهور إلى أيّ «منظور نحتكم إليه». التأويل بالمعنى النيتشوي إما أن يكون عنيفًا أو لا يكون. فهو يشبه الانقلاب العسكري أكثر مما يشبه شرح النصوص. يتعلّق الأمر بصيرورة «إعادة تهيئة» و«إعادة تنظيم» تشترك مع إرادات القوة أنفسها في موضوعيتها وكونيتها. وفق هذا التصوّر، لا يوجد مجال للإنصاف الهيرمينوطيقي الذي يعتبره مايير الفضيلة السّامية التي يَتَحَلّى بها كُلُّ مُؤَوِّل. عندما ننظر إلى التأويل على مستوى عام مُجَرَّد، لن يكون غير صيرورة تُمَكِّن قوة من التغلّب على قوة أخرى. والمؤوّل-الأصل هو الجسد العضوي ذاته الذي يسمح التمثيل الغذائي «بتأويل» الواقع المحيط به، أثناء عملية امتصاص عناصره.

إذا كان التأويل متحققًا سلفًا أثناء عملية التمثيل الغذائي التي تقوم بها الكائنات الحيّة الأولى البسيطة، فإن الأمر يتعلّق بصيرورة تخرج بكاملها عن رقابة الوعي. وهذا ما يصدق بالمثل على مشاعر اللذة plaisir والامتعاض déplaisir. يشغلان معًا وظيفة عقلية، ما داما يشكّلان سلفًا «تأويلات» (*Ausdeutungen*) مخصوصة لما نشعر به، بحسب دلالتهما على تزايد الشعور بالقوة أو على تناقصه. لا يوجد شعور باللذة يفوق الشعور الذي تشي به العبارة التالية: «إنّي، أنا حرّ، أما هو، فهو ملزم بطاعتي!»، وهو قول يجرّنا بكلّ تأكيد إلى مدى أبعد من مجرّد ذكر«الوقائع». وهذا ما يصدق كذلك على تأويل نيتشه لمشاعر السعادة والشقاء. إذا كان القدّيس أوغسطين يسند إلى الإنسان «رغبة طبيعية في السعادة»، فإن نيتشه على خلافه يعتبر أن السعادة ليست إلّا ظاهرة جانبية في إرادة القوة[64]. لا توجد سعادة أكبر من سعادة حَصْد الانتصار الذي يبرهن على أن المنتصر على حق[*].

تُملي علينا الإرادة تأويلًا مخصوصًا للواقع وتفرض علينا معنى غالبًا، أينما تَجَلّت إرادة القوة، سواء في أبسط مظاهر الحياة العضوية أو في أرقى المُؤَسَّسَات

(64) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.106.

(*) يختلف التاريخ الذي يكتبه المنتصر عن التاريخ الذي يكتبه المنهزم. راجع كتاب كوزيليك KOSELLEK, R. *Zeitschichten*, Suhrkamp 2003. [المترجم]

الرمزية. هنا أيضًا يجوز لنا القول إن الواقع المادي ليس إلّا نُزلًا إسبانيًا نأتي إليه بما عندنا تفترس فيه إرادة القوة «المعنى» الذي أنتجته نفسها. يبدو لي أن هذه الصورة تعكس ما يرمز إليه آبل بعبارة: «القوة الهدّامة في فكرة التأويل» (نفسه، 142).

أ. يَتَجَلَّى مظهرها الأوّل في الطابع الوهمي لأيّ تأويل للعالم، وهو ما يتعارض مع اعتقاد الفلسفة الوضعية في وجود «وقائع خام». يعتبر نيتشه أنه لا توجد وقائع بالتحديد، بقدر ما توجد تأويلات. والاعتقاد في وجود الوقائع صورة من صور الوثنية التي يقارنها في الكتاب الثاني من ملاحظات قبل الأوان *Considérations inactuelles*(*) بالعِجْل الذهبيّ المذكور في الكتاب المقدّس. «الواقعة كائن غَبِيّ على الدَّوام، وكانت تشبه العِجْل على الدوام أكثر مِمّا تشبه الإله». حينما نَتَخَلَّى عن التأويل بما هو تأويل، معنى ذلك أننا نتجاهل دور «الاغتصاب والتكييف والمماثلات السَّطحية والحذف وملء الثغرات والتحويل الشاعري والنصب، وكلّ ما يدخل في صميم فعل التأويل». يسمح لنا هذا القول بقياس المسافة المَهُولة التي تفصل بين القاعدة الظاهراتية «الذهاب إلى الأشياء عينها!» ومقاربة الواقع لدى نيتشه. إن قراءة نيتشه للواقع قراءة «مُضادّة للظاهراتية»، كما كان الشأن كذلك مع التحليل النفسي الفرويدي. فهي لا تكتفي باختزال الوعي بصورة لا رجعة عنها، وهو الوعي الذي «لم يَعُد أفضل ما نعرفه، بقدر ما أصبح يحتلّ وضعًا إشكاليًّا» (نفسه، 412)؛ فضلًا عن ذلك، جعلت تلك القراءة «الواقع» ذاته يحتلّ منزلة إشكالية شائكة إلى أبعد الحدود.

ب. يستهدف المظهر الثاني في الهدم المثل الأعلى في الموضوعية العلمية، أي في الاعتقاد في تجانس مسار الأشياء الذي يخضع لقوانين ثابتة. لا تعدو القوانين العلمية بدورها أن تكون مجرّد تأويلات مخصوصة للواقع، وهي تحتكم إلى الدور المنطقي نفسه الذي يفيد أن الواقع لا يَرُدُّ إلينا غير ما أسقطناه عليه في البداية. في آخر المطاف، «لا يكتشف المرء من جديد داخل الأشياء غير ما استثمره فيها: العثور عليه من جديد هو ما يُدْعَى عِلْمًا، وما يحمل أسماء الاستثمار الفني والدِّين والحب والكبرياء».

(*) يتعلّق الأمر بالكتاب الذي خصّصَهُ نيتشه لمنافع ومساوئ التاريخ بالنسبة للحياة. [المترجم]

ج. أخيرًا، تتعارض القوة الهدّامة للتأويلات التي تُمليها علينا إرادة القوة مع الاعتقاد في وجود ذات تعتبر نفسها سيدة التأويلات، وتستطيع أن تُصبح الحَكَم الفصل فيما شجر بينها. يعتبر نيتشه أن الذات بدورها تُفهم بطرائق متعدّدة. لذا، وجب عليها العزوف عن الاعتقاد في وجود تأويل وحيد صحيح تَختصُّ به.

التأويل سيرورة لا تنتهي، سواء أتعلّق الأمر بالعالم أو بالأنا، ويُقَدِّمُ لنا نيتشه هذه السيرورة في صورة لا متناهٍ جديد يَحُلُّ مَحَلَّ اللاّمتناهي الميتافيزيقي. يعتبر هذا المظهر أكثر المظاهر جذرية، من بين كلّ مظاهر الهدم، ما دام ينطبق على مجمل جهاز المقولات داخل الميتافيزيقا (مبدأ الهوية والعلّية والغائية والسبب الكافي إلخ)، بما في ذلك مفهوم الحقيقة نفسه. والحقيقة ليست بدورها في جوهرها شيئًا آخر غير «التأويل الذي نَعضُّ عليه بالنَّواجذ» (نفسه، 156).

قاد نيتشه موقف بروتاغوراس إلى حدوده القصوى، حينما جعل «التأويل خاصيَّة باطنيَّة تدخل على كلّ سيرورة بما هي سيرورة» (نفسه، 172). هذا الخطر هو ما نَبَّهَ إليه فيغل (Figl) حينما ألَحَّ على «الطابع الإشكالي إلى أبعد الحدود الذي يحيط بنظرية الهيرمينوطيقا لدى نيتشه»[65]. اعترض آبل على وجاهة لقب «الهيرمينوطيقا»، مُعَوِّضًا إياه بعبارة أكثر وفاء لسياق التأويل لدى نيتشه، ويتكون من خمسة عناصر: «توجد سيرورة تأويل تُؤَوِّل سلفًا من يقوم بالتأويل، منذ اللحظة التي ترجع فيها أثناء فعل التأويل إلى كائنات أخرى تُؤَوِّلُه بدورها، ما دامت تلك الكائنات تقوم بالتأويل وتصبح موضوع تأويل»[66]. يضع هذا المفهوم الواسع للتأويل نصب عينيه «الجذر المشترك بين الفيزياء والمنطق، بوصفه علم الآلة *logikê technê* وعلم الجمال والأخلاق» (نفسه، 176) - علاوة على اللاهوت والدِّين، وهذا ما أغفل آبل إضافته! توشك «دائرة التأويل» هذه أن تَتَحَوَّل إلى دوّامة عميقة تبتلع فكرة العقل ذاته، في اللَّحظة التي نُسَلِّم فيها بأن «كلّ ما يوجد يُؤَوِّل» وبأن «التأويل هو كلّ ما يوجد» (نفسه، 182).

3. تَحْمِلُ هذه الهوَّة السَّحيقة لدى نيتشه المتأخر اسمًا دقيقًا: هي الفكر

(65) Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin, W. de Gruyter, 1982, p.173.

(66) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.173.

«العميق»[67] الذي يقال عن العود الأبدي. يطيب لي تشبيه منزلته بالحقائق الأبدية الديكارتية. من هذا الجانب أو ذلك، يتعلّق الأمر بأطروحة تعكس تَمَيُّز كلّ مُفَكِّر، وهي أطروحة لم يَقوَ من ينتسب إليه على تَبَنِّيها، مع استثناءات نادرة. لقد عثرنا على محاولة تَطْوِيع قوية لفكرة العود الأبدي لدى نيتشه في كتاب ديدييه فرانك (Didier Frank): نيتشه وظلّ الله *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. نكاد لا نجد وجه شبه يجمعه بالقراءة التي اقترحها آبل، وهو الذي لا يرى في العود الأبدي «لا مبدءًا ميتافيزيقيًّا ولا صورة مجازية مبالغة عن مسار الإنسان ولا تعبيرًا عن الكينونة-في-العالم الوجودية لـ الإنسان الأعلى Surhomme». يعتبر آبل أنه يجب تأويل مذهب العود الأبدي بالرجوع إلى «تحقّق صيرورات تنظيمات إرادات القوة التي يَتَشَكَّلُ منها عالم الدنيا، سواء كانت صيرورات فعلية أو تأويلية»[68]، معترضًا آنذاك في الوقت نفسه على التأويل «الوجودي» (ياسبرز وهايدغر ومولر-لاوتر Müller-Lauter وماغنوس B. Magnus ودولوز G. Deleuze) الذي يؤثر الصِّلَة بإشكالية الإنسان الأعلى، ومعترضًا على التأويل «العلمي» (ريي (A. Rey) وأندلر (Ch. Andler).

بالرُّغم من أننا قد لا نوافق على الأفكار الضِّمنية التي تَلُفُّ التأويل الذي يقوم به هايدغر لنيتشه، يظلّ مُحِقًّا حينما اعتبر أنَّ أيَّ حوار عميق مع فكر نيتشه يَمُرُّ عبر مذهب العود الأبدي. يَتَعَرَّض آبل بدوره لهذا المذهب بوصفه «النتيجة الأكثر جذرية التي تُكَلِّل فلسفة نيتشه» (نفسه، 183)، في الوقت نفسه الذي يُؤَكِّد فيه أنه يمثّل النقطة الشائكة الحقيقية في كلّ تأويل لفكر نيتشه. كيف يتصالح المظهر العلمي والكوسمولوجي في المذهب مع مظهره الوجودي الذي يكاد يكون مظهرًا دينيًّا، وهو ما جعل زرادشت النّبي الذي يُبَشِّر به، في الوقت نفسه الذي مَثَّل فيه تهيئة لإرهاص الإنسان الأعلى؟

اجتهد آبل في بيان أن «مذهب العود الأبدي لا يقاوم النقد النظري فحَسْب، بل

(67) *Kritische Studienausgabe* (abrégé: KSA), éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, 15 vol., Deutscher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, 2ᵉ éd. 1988, vol. VI, p.195.

(68) Günter ABEL, *Nietzsche*, p. 181.

يتعزّز أيضًا بمبرّرات وجيهة»، في ختام دراسة عميقة قام بها لمختلف الانتقادات التي احتلّ فيها الفلاسفة التحليليون حِصّة الأسد (نفسه، 247). تُنْبِئُ العلاقة الدّورية الموجودة بين إرادات القوة بصيغة التعدّد والتأويلات التي تثمرها بوجود تعبير عن «منطق المعنى» في صلبها (نفسه، 248). بالرّغم من أن هذه التّسمية مفاجئة، نجد لها ما يبرّرها شريطة التحرّر من «أسطورة الموجود المعطى» (سيلارس W. Sellars). عندما نقرأ هذا المذهب على هذا النحو، يظهر في صورة مذهب ما بعد ميتافيزيقي يوازي مذهب لايبنتز عن العودة الكونية إلى النقطة نفسها apocatastase universelle (نفسه، 280-300). المفارقة هي أن عالم العود الأبدي هو بدوره أفضل العوالم الممكنة، بما أنه يُمَثِّل «ذروة التَّحَوّل في جوهره، وذروة القيمة والخلود» (نفسه، 308). علينا القبول بوجود أفضل العوالم الممكنة، شريطة ألّا يغيب عن ذهننا أنَّ فكرة «العالم الممكن» نفسها ليست فكرة نيتشوية!

اعتبر آبل أنَّ مذهب العود الأبدي هو النتيجة القصوى النّاجمة عن الدائرة التي تَتَشَكَّلُ من سيرورات إرادات القوة ومن التأويلات التي تفضي إليها. لا يعتبر مذهب العود الأبدي من هذه الزاوية شيئًا آخر غير «منطق أصلي» لدائرة التأويل هذه (نفسه، 300)، كما لا يعتبر غير «صيغة» عامة لتصوُّر جذري سيروري للعالم ولتصوُّر أخلاقي يبارك الواقع، بما في ذلك مباركة مظاهره الأكثر إيلامًا. لا ينبغي لنا الخلط بين هذه «الصيغة» وأيّ «مبدأ» ميتافيزيقي آخر. استفاض آبل في استعراض الأُطروحة التي تفيد أن «فكرة العود الأبدي تنتمي بدورها إلى ماهية فعل التأويل، على غِرار كلّ فكر آخر، كما تفيد أنه لا توجد تلك الفكرة إلّا بما هي تأويل». لكن ذلك لا يمنعنا من إدراك تأويل التأويلات داخل مثل ذلك الفكر، كما لا يمنعنا في هذا المعنى من إدراك المنطق الأصلي لدائرة التأويل (نفسه، 306).

تمنعنا هذه الأُطروحة من تصوّر «العود الأبدي» في إطار «أُسطورة» تنتمي إلى ما بعد الحداثة، كما تنتمي إلى صورة معكوسة لأُسطورة الكهف لدى أفلاطون أو إلى «ديانة المروق عن الدّين». بناء على التأويل الذي اقترحه آبل عن العود الأبدي «لا يُمَثِّل العود الأبدي فكرًا ينأى بنا بعيدًا عن التناهي؛ بل هو الفكر الذي يرمز على العكس من ذلك إلى هذا التناهي بالتحديد، بما هو تشابك متبادل بين الوجود الواقعي facticité والتأويل» (نفسه، 322). بناء على ذلك، يظهر هذا الفكر في «ذروة التأويل ما بعد العدمي للوجود» (نفسه، 455).

هل هذا مُبَرِّر التَّخَلِّي بصورة منهجية عن الإيحاءات الدِّينيَّة أو «الهادفة إلى الخلاص» («في نفحاتها الديونيزوسية») المتضمّنة في فكر العود الأبدي (نفسه، 341) الذي يطالبه نيتشه بتخليصنا من «روح الانتقام»؟ بالرّغم من أننا لا نملك إلّا الإعجاب بانسجام وقوة التأويل الذي اقترحه آبل حول مذهب العود الأبدي، أعْتَرِفُ بأنَّنِي أمتلك ميلًا خاصًا أكبر إلى عبارة نيتشه التي تفيد أن زرادشت أصبح يتكلّم أكثر فأكثر بصوت خافت أثناء عرض هذا المذهب، كما لو كان يخاف من «من بنات أفكاره ومن أفكاره الباطنية» (KSA VI, 1, 197). يجب علينا إدماج هذا التحفّظ وأثر هذه الخشية في تأويل مذهب العود الأبدي، بدل اعتبارهما مجرّد أثر ناجم عن بلاغة تراجيدية.

من المنظور نفسه، من المناسب لنا التأمل في التعجّب التالي المُدَوَّن في شذرات مايو-يونيو/أيار-حزيران 1888 المحفوظة بعد موته: «كم من آلهة جديدة تستطيع الوجود!» يضعنا هذا القول في وضع يناقض القول السِّجالي الذي نقرأه في كتاب هو ذا الإنسان *Ecce Homo*، والذي يفيد أن التَّساؤلات البشرية التي تدور حول محور دلالة مفردة «الله» لا تَتَلَقَّى إلّا جوابًا «دينيًّا» واحدًا، أي لا تتلَقَّى إلّا حظرًا في شكل لكمة: «لن تفكّرُوا فيما بعد!» (KSA VI, 1, 297). عندما نتعامل حرفيًّا مع هذه الإجابة، يَتَحَوَّل مبدأ القِدِّيس أنسيلم، الكائن الذي لا أستطيع التفكير في كائن أكبر منه *Id quo majus cogitari nequit*، إلى المبدأ المناقض: الكائن الذي يحظر عليّ التفكير في كائن أكبر منه *Id quo majus cogitare prohibet*. المفارقة هي أن مذهب العود الأبدي واللّامتناهي الجديد الناتج عن ذلك المذهب والذي يقال على التأويلات يُزَوِّدَانِنا بنظير إله أنسيلم. يعترف نيتشه قائلًا: «أنا أيضًا، من تبحث فيه الغريزة الدِّينيَّة، أي خالقة الآلهة، عن الحياة أحيانًا من جديد: أَكْرِمْ به من تعدّد، أكرم به من تنوّع تجسَّدت فيه الألوهة كلّ مرة أمام ناظري!... كم من أشياء غريبة مَرَّت بمحاذاتي، في هذه اللَّحظات خارج الزمن التي تسقط علينا داخل الحياة كما لو كانت تسقط من القمر، وحيث لا نعلم ببساطة بعد ذلك كم أصبحنا مُسِنِّين، وكم سنظلُّ فتيانًا»[69].

(69) *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIV, p.272-273. Francis GUBAL, «*Et combien de dieux nouveaux*», *Nietzsche et Heidegger*, Paris, Aubier, 1980.

أحتفظ على وجه الخصوص بدعوة آبل إلى إعادة قراءة الكتاب الثاني من ملاحظات قبل الأوان *Considérations inactuelles* حول منافع التاريخ ومساوئه، في ضوء مذهب العود الأبدي، وهي خلاصة من بين الخلاصات المهمّة الكثيرة التي يفصح عنها تأويله، مما سمح بخلع معنى جديد على فكرة «التاريخ الأثري»(70). نستطيع كذلك التساؤل هل تمثّل هيستيا قوى الذاكرة الثقافية والذخائر التي تختزنها، في ضوء بعض دراسات هارالد فاينريش (Harald Weinrich) المتصلة بفنّ النسيان، ؛ أمّا هرمس، هذا الإله المتصف بالدهاء والمكيدة والمكر، فهو يُمَثِّلُ آنذاك قوى النسيان. إنَّ فقدان الذاكرة الذي أصيب به الجميع على المستوى الثقافي شَرٌّ يتربَّص بالتأكيد بكثير من المعاصرين لنا. لكننا لن نستطيع تجاوز العدمية من خلال التآمر على «الموروثات» الكبرى، أو بفعل تحويل وجوب حفظ الذاكرة إلى أعمال شاقة نقوم بها على الملأ.

لم تفقد المرآة التي زوّد بها زرادشت نيتشه، المعاصرين له، شيئًا من راهنيَّتها، أثناء وصف «بلاد الثقافة». زرادشت هو لسان حال نيتشه الآتي قبل الأوان، حينما وصف المعاصرين له كما يلي: «علامات الماضي بخطوط مَرْمُوزَة، ونفس العلامات مُثْقَلة بعلامات إضافية، كم أنْتِ مُسْتَغْصِيَّة على كلّ مُؤَوِّلي الهيرمينوطيقا! حتى ولو كنا كاشفين عن الكُلَى، من يعتقد أنكم تتوفّرون على كُلًى؟ يبدو أنكم مزركشون بألوان وببطاقات لاصقة!/ كلّ الحقب وكلّ الساكنة تظهر مزركشة خلف ستائركم، ومن بين كلّ الأعراف والمعتقدات تتحدّث حركاتكم المحمومة وهي مزركشة»(71).

تَضَمَّن الأسلوب الذي استنكر به نيتشه العجز عن الإيمان بأيّ شيء كان، تحت تأثير النسبية التاريخية، حكمةً بالغة في أُفق التساؤل المُتَّصل بفلسفة الدِّين: «أنّى لكم أن تكونوا مؤهّلين للإيمان، يا أيها المزركشون، أنتم لوحات صباغة كلّ ما تَمَّ الإيمان به من قبل؟/ كُفّار متنقلون بالإيمان ذاته، كذا أنتم، ومن كلّ الأفكار انتم مُتَحَلِّلون. غير مُؤَهَّلين للإيمان، هكذا أُسَمِّيكم، أنتم أيها الدَّهْرِيُّون!

(70) Günter ABEL, *Nietzsche*, p.349-361.

(71) *Œuvres philosophiques complètes*, t. VI, p.139.

/ تُثَرْثِرُ كلّ العصور في أذهانكم وتتشاجر، وَمِنْ كُلِّ العصور كانت الأحلام والثرثرة أكثر واقعية مِنْ كُلِّ تَبَصُّرِكُم!» (نفسه، 141).

مثل الصقر، انْقَضَّ نيتشه على قطيع المجتمع المثقف *Bildungsbürger* الذي يجترُّ ثقافته التاريخية الواسعة، مُتَّهِمًا إيّاه بالعزوف عن الإيمان بالمستقبل، أي بكونه لا يرنو ببصره بعد اليوم نحو أفق انتظار يَسْتَحِقُّ هذا الاسم. وعليه، يسير في الطريق المضاد له، من أجل التَّحْلِيق نحو «بلد أطفالي؛ ما زال هذا البلد أرضًا بكرًا، وموجودًا عند أبعد مدى تَصِلُه البِحار» (نفسه).

يَظَلُّ تحديد هذه الأرض المجهولة ذا أهمية بالغة، في أُفق المواجهة بين الهيرمينوطيقا الفلسفية ومذهب التأويل لدى نيتشه. لا أعتقد أن هذا البلد هو بلد جيل المثقفين الذين نعرفهم اليوم، حتى ولو لم يَرُقْ هذا الكلام روّاد «ما بعد الحداثة».

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- ABEL, G., *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die Ewige Wiederkehr*, Berlin- New York, W. de Gruyter, 1984.

—, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Francfort, Suhrcamp, 1993.

- BLUMENBERG, H., *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

—, *Säkularisierung und Selbsbehauptung*, Francfort, Suhrkamp, 1974.

- DERRIDA, J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1991.

- FIGAL, G., *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur philosophischen Hermeneutik*, Stuttgart, Reclam, 1996.

- FIGL, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin- New York, W. de Gruyter, 1982.

- JASPERS, K., *Nietzsche. Erfahrung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 4ᵉ éd. 1974, trad.: *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1978.

- LENK, H., *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze*, Francfort, Suhrkamp, 1993.

- LÖWITH, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1978.

- MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, W., de Gruyter, 1971.

- RICOEUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éd. du Seuil, 1965.

—, *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Ed. du Seuil, 1969.

- TAUBES, J., *La Théologie politique de Paul: Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, trad. M. Köller et A. Ségnard, Paris, Éd. du Seuil, 1999.

ظاهراتية الدِّين والهيرمينوطيقا

«الاستنباث»

وَضَعْتُ قصيدة كاشنيتس (Kaschnitz) تحت عنوان الآخر *Das Andere* في مُسْتَهَلِّ القسم الثالث المخصَّص للنّموذج الإبدالي الظاهراتي. وبعدما أَقْدَمْتُ على تأويل أوَّلي لها في الفصل الثاني من هذا القسم، أَسْتَرْشِدُ في التأمّلات التالية بِلَوْحة صباغة. يتعلَّق الأمر بلوحة مُذْهِلَة رسمها لورنتزو لوتو (Lorenzo Lotto)، ومحفوظة بمتحف Pinacoteca Civica بمدينة ريكاناتي في إيطاليا. يَتَعَرَّف المشاهد دون عناء فكرة البشارة Annonciation المعروفة. هذه البشارة هي قبل أيّ شيء تَجَلّي الإلهي، وهي تُوَضِّحُ بطريقة باهرة دلالة الآية «فاضطربت لكلام الملاك» (لوقا 1، 29). هذا الاضطراب هو اضطراب مريم العذراء التي يُصَوِّرُها الرسّام في الجانب الأيسر من اللّوحة وفي الأسفل. بعدما كادت تختفي على حافة اللوحة، أدارت ظهرها لكتاب الصَّلوات وللعالم المألوف في العبادات والورع، مُلقية على المتفرّج نظرة متخوّفة، كادت تكون نظرة في الفراغ. لا تُغرِب يداها المتباعدتان عن قبول حسن، بقدر ما ترمزان إلى طلب المدد. وجدت نفسها وهي تواجه شخصيتين تبرزان في الإطار الأيمن للوحة، في مظهر الغزاة. في الجانب الأعلى، يشير الأب السماوي، المُزدان بلون أحمر فاتح، بإصبعه في اتجاه مريم. وضع الملاك جبريل رجله على الأرض، أسفلَ اللوحة، بعدما ظهر بطلعته المهيبة ولباسه الأزرق. تشبه قسمات وجهه بصورة مذهلة وجه مريم.

كانت ملابس الشخصيات الثلاث متطايرة في الهواء، كما لو كانت ريح عاتية قد هبَّت على المشهد. والغريب في الأمر هو أن اللوحة تفتقد إلى مركز حقيقي، إلّا إذا نظرنا إلى المكان الذي تحتله قطة سوداء، بعد أن انتفض شعرها كالشوك، وهمَّت إلى الفرار بعد ظهور الملاك. لن يجد التفسير المعتمد على استعارة المثل صعوبة في تبيُّن حضور الشيطان في هيئة قطة. لكن فيلسوف الظاهراتية الذي لا يملك إلّا عينيه لرؤية ما تقدّمه اللوحة أمام الناظرين، لا يحتاج إلى مثل هذه التفسيرات. ما «يراه» هو غرابة «المقدّس» المقلقة والاضطراب الذي يُحدثه فينا. بهذا المعنى تُعْتَبَر اللوحة الزيتية شهادة حيَّة على الظواهر التي تحظى باهتمام ظاهراتية المقدّس.

ما الذي جعل مختلف مذاهب ظاهراتية الدِّين التي استعرضناها في القسم الثالث تستنفر إشكالية هيرمينوطيقية؟ تختلف الإجابة جذريًا باختلاف الفكرة التي كَوَّنَها كلّ واحد من الكُتَّاب الذين اسْتَعْرَضْناهُم عن الظاهراتية. يظهر «العقل الظاهراتي» وجهًا مغايرًا لدى هوسرل وشيلر وليفيناس وماريون وهنري، وما إلى ذلك. وعليه، يجب علينا الاحتراس من وهم تلفيق تصوّر مجرّد عن صلات الوصل بين العقل الظاهراتي والعقل الهيرمينوطيقي.

لن يكون الاستئناف «الهيرمينوطيقي» للنموذج الإبدالي الظاهراتي الذي نقوم به هنا غير مقاربة أوّلية مؤقتة. لن يأخذ معالمه الحقيقية إلّا عقب مقارعته بالتحوّلات الهيرمينوطيقية التي عرفتها الظاهراتية، كما اقترحها علينا كلٌّ من هايدغر وريكور بصور مُتباينة. سأعمد إلى فحص ثلاث مسائل مستمدة مباشرة من دراسة النموذج الإبدالي الظاهراتي، قصد تعبيد الطريق أمام توضيح هذا الموضوع بصورة أفضل.

1. تتصل المسألة الأولى بالظاهراتية المتعالية لدى هوسرل: هل تُمَثِّلُ الهيرمينوطيقا جسمًا غريبًا عن الطريقة التي أراد بها مُؤَسِّس الظاهراتية «إنقاذ الظواهر»، وهو جسم أصبحت الظاهراتية «الحقيقية» مُجبرة على إقصائه بكلّ قواها؟ يلوح في الظاهر أن هذا هو الاقتناع الذي يبرّر الطريقة التي رفض بها هوسرل أُطروحات تلميذه هايدغر. بالمقابل، هل نستطيع المراهنة، كما يفعل ريكور، على «استنبات» مثمر بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا؟ إذا كانت الإجابة هي نعم، كيف يتجلّى آنذاك في حقل فلسفة الدِّين؟

2. يسير التساؤل الثاني في خط الدِّراسات التي قمنا بها لأعمال هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد (BA II, 163-240). دافع كلّ هؤلاء الكُتَّاب داخل الظاهراتية عن التَّصَوُّر الذي يُقَرِّبُها على الأقل من مذهب ديلتاي في الهيرمينوطيقا، بقدر ما يقرّبها من ظاهراتية هوسرل. بهذا المعنى، نستطيع التعرّف في هذه الأعمال على صورة اسْتِنْبات مثمر بين مذهب ما في «الظاهراتية» ومذهب ما في «الهيرمينوطيقا». لا يجد كلّ الظاهراتيين وكلّ ممثّلي الهيرمينوطيقا الفلسفية أنفسهم داخل هذا التَّصَوُّر للظاهراتية الذي ظلّ متراوحًا على الدّوام بين ديلتاي وهوسرل وشيلر. لكن هؤلاء الباحثين يَحْمِلُونَنا على العناية بالشَّريك

الثالث في هذه «المناظرة الثلاثية» متداخلة التخصّصات: «علم الدّين» أو التخوم المبهمة في «العلوم الدّينيَّة». هل يجب على هذه العلوم التوجّس خيفة من الأيادي الممدودة إليها من لدن الفلسفة الهيرمينوطيقية، أم هل سيقودها التطوُّر الذاتي الذي تشهده إلى إيلاءِ الهيرمينوطيقا منزلة تزداد أهمية باستمرار في صلب إطارها المعرفي الذاتي؟

3. المسألة الثالثة هي ثمرة القلق المضاد. تعود المسألة إلى إحدى القضايا النقدية التي اختتمت بها تقديمي للظاهراتيين المعاصرين الذي ينتصرون لوضع قواعد جديدة لفكرة الظاهراتية (BAII, 366-372). يبدو لي أن القاسم المشترك الذي يجمع بين كلّ هؤلاء، على خلاف سلفهم، هو أنهم لا يكترثون بالعلوم الإنسانية عامة، ولا بالعلوم الدّينيَّة تحديدًا. وعليه، هل يجب التوجّس من سعي الظاهراتية الهيرمينوطيقية إلى تقديم تنازلات زائدة عن اللزوم إلى الفكر العلمي، مُتجاهِلة إنذار هايدغر، حينما قال إن «العلم لا يفكّر»؟ على كلّ حال، نحن مضطرون إلى التساؤل عما يجعل فكرة الهِبة متوافقة أو غير متوافقة مع المفاهيم الهيرمينوطيقية لـ «الفهم» والتأويل، وهي فكرة كانت موجودة خلف أطروحات جان لوك ماريون في كتابه بناءً على المعطى *Étant donné* وكتاب في نافلة القول *De surcroît*، كما توجد خلف فكرة الانطباع-الذاتي، التي تدور «الظاهراتية المادية» لميشيل هنري حول محورها.

من الظاهراتية المتعالية إلى الظاهراتية الهيرمينوطيقية: شروط «الاستنبات» المثمر.

لقد تطوّرت الهيرمينوطيقا خلال فترة طويلة خارج التَّخَصُّصات الفلسفية. لَمْ تَحظَ الهيرمينوطيقا بِتَوَجُّه فلسفي أكثر وضوحًا إلّا في فجر الحداثة، بفضل بَصَماتِ دانهاور الذي حرص على تعميق المذهب الإبستيمولوجي العام في ضوء نظرية في التأويل. كما أن تغيّر النموذج الإبدالي الذي تحقّق خلال مستهلّ القرن التاسع عشر قد أضاف عمقًا إلى الصّلة بالفلسفة، نتيجة الدّعوة إلى تفكير أكثر عمقًا حول فنّ الفهم، وهي دعوة كان شلايرماخر حَامِلَ لوائها الرئيس. لكن الهيرمينوطيقا لم تشرع في الاندماج داخل الفلسفة إلّا بفضل ديلتاي وبفضل مشروع أكثر طموحًا حول «نقد العقل التاريخي».

إذا كان السَّرد الجينالوجي الذي قدّمه هوسرل صحيحًا، وهو ما كَرَّسَهُ هايدغر بدوره، فإن الحقبة نفسها التي اكتملت فيها هيرمينوطيقا ديلتاي، قد شهدت أيضًا ميلاد الظاهراتية مع كتاب برنتانو علم النفس الإمبيريقي *Psychologie empirique*، في انتظار المنعطف الحاسم الذي حقّقه هوسرل فيها مع الأبحاث المنطقية. لكن أقل ما يمكن ذِكْرُهُ هو أنَّ هذا الكتاب لا يحمل أبدًا سِمَةَ كتاب في الهيرمينوطيقا، إلّا إذا ما خَلَعْنا عليه المعنى العام نفسه الذي نخلعه على كتاب العبارة لأرسطو *Peri hermeneias*. بالرَّغْم من التقارب الزمني الموجود بين مشروعي برنتانو وديلتاي، مع حِرْصِهِما معًا على وضع أركان علم النفس الوصفي، لا شيء يُجِيزُ لنا أن نستخلص من ذلك أن «هيرمينوطيقا» ديلتاي و«ظاهراتية» برنتانو قد شارَكتا في المعركة نفسها. والدَّلِيلُ على ذلك هو ردود الفعل القَدْحِيَّة التي أفصح عنها هوسرل اتجاه ديلتاي، لا سيّما في مقالته-البيان: «كعلم صارم».

اعتبر هوسرل أن الظاهراتية ليست مُجَرَّد مدخل تمهيدي إلى الفلسفة؛ بل تُشَكِّل على العكس «الفلسفة الأُولى» التي يجب أن تَتَضَمَّنَها كلّ التَّخَصُّصات الفلسفية الأُخرى، بِصَرْفِ النَّظَرِ عن الموضوعات التي تتطرّق إليها: الطبيعة والدلالات المنطقية والمعرفة وعالم القِيَم والأخلاق والدِّين، إلخ. نستطيع تعريف ظاهراتية هوسرل بالقول إنها «منهج الفلسفة العلمية عامة»، حين ننظر إليها من زاوية اكتشافاتها المؤسسة[72]، وكما ألحّ هايدغر على ذلك، بالرجوع إلى المفاهيم الثلاثة المحورية، وهي القصدية والحَدْس المقولي والقَبْلية[73]. يتعلّق الأمر «بنقد محايث»[74] لهذا الثّالُوث المفهومي الذي قاد هايدغر، منذ دروسه الأولى، إلى التَّسْليمِ بضرورة تحويل هيرمينوطيقي للظاهراتية المتعالية.

نستطيع كذلك تصوّر هذا التحوّل من منظور منهجي أكثر طموحًا، مسترشدين بتحديد المنهج الظاهراتي الذي عرضه هايدغر في كتابه **المشكلات الأساسية في الظاهراتية** *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. عرَّف

(72) Martin HEIDEGGER, Ga 24, 3.

(73) *Ibid.*, Ga 20, 35-121.

(74) *Ibid.*, Ga 20, 123-182.

في هذا الكتاب المنهج الظاهراتي بالرجوع إلى الحدود الثلاثة: الإرْجاعُ والبناء والتفكيك[75]. يسمح تفكير أكثر عمقًا في هذا المثلث المفهومي المزدوج بالكشف فيه عن الحضور الضمني للإشكالية الهيرمينوطيقية التي تنعكس مخلّفاتها على فلسفة الدِّين بدورها.

1. لنبتدئ بأبسط المفاهيم وأكثرها جوهرية: القصدية، المعروفة بأسبقية الوعي بشيء ما على الوعي بالذات. إذا كُنّا لا نفهم إدراكًا عقليًا *noèse* إلّا بالرُّجُوعِ إلى مضمون عقلي *noème*، تظلّ أشياء كثيرة مشروطة بالفكرة التي نُكَوِّنُها عن تضايف الإدراك العقلي-المضمون العقلي الذي يشكّل الحياة الواعية. إذا كانت القصدية تمثل المناخ الكُلّي لأيّ فهم، فإن الظاهراتية مُسَلَّحَة بما يكفي لوصف معيشات الإدراك العقلي وتضايفات الوعي الدِّيني على صعيد المضمون العقلي.

كلما تَقَدَّمْنا قُدُمًا في أعمال هوسرل، تَبَيَّنَ لنا أن القصدية الموضوعية *thématique* الخاصة بالمعرفة تتراجع أمام القصدية الإجرائية (*fungierende Intentionalität*) غير المفكّر فيها داخل الحياة ذاتها. وهذا ما يشهد عليه «التكوين السلبي» الذي يتكوّن بمقتضاه معنى قصدي داخل الوعي، دون أن يصبح بالإمكان الكشف فيه عن تدخل فاعل يقوم به الأنا. ما دام أن العمل الظاهراتي الملموس يُبْرِزُ أنَّ التركيبات الفاعلة تنبني على تركيبات سلبية، فإن الأنا المتعالي يصبح محرومًا من ادّعاء تأسيس ذاته بصورة جذريَّة، مما يسمح له بالاقتراب من الفكرة الهيرمينوطيقية عن فهم الذات. يُجْبِرُنا امتداد مفهوم القصدية على هذا النحو الهائل على مواجهة الخاصية الملتبسة للتمفصل بين الطبقة «الهيولانية» (الأحاسيس) وأفعال «الإدراك العقلي» التي تَخْلَع عليها صورتها القصدية المخصوصة.

تُصَرِّح الأُطروحة التي اختتم بها هوسرل الفقرة 85 من كتاب الأفكار *Ideen I* بأن «القصدية، بصرف النظر عن أشكالها ومستوياتها الملتبسة والمشابهة لمناخ كلّي، تحمل في جوفها في الأخير كُلَّ المعيشات، بما في ذلك المعيشات التي لا توصف بأنّها قصدية». نستطيع الكشف عن هذا اللغز ابتداء من أفعال الإدراك البسيطة للغاية، كما يَتَّضِحُ من المثال الذي قدّمه هوسرل في فقرة أساسية من

(75) *Ibid.*, Ga 24, 31.

«البحث المنطقي» الخامس: «أرى شيئًا، مثل هذه العلبة، ولا أرى أحاسيسي»[76]. ينبني اللُّغز على وجود هُوَّة بين ما يظهر دون أن يعطى أمام النظر (الهيولى الحسية *hylè*) والصورة *morphè* التي تُحَوِّل المعطيات الحسية إلى موضوع قصدي، مثل موضوع ندركه. يعادل هذا «التحوّل» عمل تأويل حقيقيًا، وهو التحوّل الذي ينقلنا من الوجود الخام في الإحساس إلى الفعل القصدي وموضوعه، كما يشهد على ذلك لفظ *Deutung* (التفسير) المستعمل في الطبعة الأولى من «البحث» الخامس.

بدل أن نَجْتَرَّ القول، كما هو مألوف في الغالب، إن كلّ وعي هو «وعي بشيء ما»، من الأفضل لنا الاهتمام بما يدعوه هوسرل «فكرة فائض»، «ساكن داخل المعيش نفسه وداخل مضمونه الوصفي، بإزاء الوجود الخام للحساسية» (نفسه، 385). يقودنا ذلك إلى بلورة أُطروحة أُولى: بما أن الوعي قصدي، يحق لنا تعريفه بأنه وعي «هيرمينوطيقي»، بصرف النظر عن مختلف الواجهات المحسوسة التي يتخذها ذلك الوعي القصدي، ما دام أن الالتقاء بين الهيولى الحسية *hylè* والصورة القصدية *morphè* يفتح المجال أمام «فائض المعنى» داخل التجربة. انطلاقًا من هنا تطرح مشكلة بالغة الصعوبة، سأعود إليها لاحقًا، وهي المتعلّقة بمعرفة هل ستحتفظ هذه النُسخة الظاهراتية للتصوّر الأرسطي الهيليومورفي بالكلمة الأخيرة.

2. يُذَكِّرُنا مفهوم الحَدْس المقولي، الذي جعله هوسرل موضوع «البحث المنطقي» السادس، في البداية بأن فكرة التأسيس الذاتي الجذري للظاهراتية تمرّ عبر الحَدْس. و«المعرفة» التي تُمدّنا بها الظاهراتية هي «معرفة-الرؤية»، وليست معرفة من صنف منطقي-استنباطي أو عقلاني-بنائي. «لا نستطيع التفاهم مع امرئ يريد الرؤية، دون التمكّن من ذلك»[77]، كما يؤكد هوسرل ذلك في مُسْوَدَّة مقدّمة كتبها إلى الطبعة الثانية لكتابه الأبحاث المنطقية. و«البداهات» التي يُزَوِّدُنا بها الحَدْس المقولي مستخلصة مباشرة من الحقل المتعالي للتجربة، وهو الحقل الذي يتشكّل من الوعي القصدي.

---

(76) *Recherches logiques*, V, § 14, p.382-383.

(77) Edmund HUSSERL, *Articles sur la logique*, trad. J. English, Paris, PUF; 1975, p.402.

3. يَصْدُقُ الشيء ذاته على القَبْلية الظاهراتية التي نتوصل إليها اعتمادًا على منهجيَّة الفروق المتخيّلة variations imaginatives. يتعلّق الأمر بـ قَبْلية نستطيع الكشف عنها حتى في قلب الحقل المتعالي. إذا ما قبلنا قراءة هايدغر لهوسرل، نستطيع بكلّ إيجاز تحديد معالم التحوّل الهيرمينوطيقي للظاهراتية كما يلي: يجب علينا، بغية فهم الحاجة إلى ظاهراتية هيرمينوطيقية: 1. إرجاع القصدية إلى الهَمّ souci؛ 2. توسيع الحَدْس المقولي بعيدًا إلى فهم الكينونة: 3. إرجاع القَبْلية إلى الخاصية الزمنية الأصلية.

توجد الفرضية نفسها خلف تأويل هايدغر للثالوث المنهجي: الإرجاع والبناء والتفكيك الظاهراتي. يعتبر هايدغر أن «الإرجاع» يعني صرف النظر عن كل التحديدات المادية *ontiques* التي تقال عن الكائن، من أجل الانتباه إلى نمط كينونته. مثال، «نسيان» أن الإنسان «حيوان عاقل» من أجل الاهتمام بالكائن-هنا، ما دام يشكّل نمط الوجود الرئيسي للكائن الذي يعتبر أن الأمر يتعلّق داخل كينونته ذاتها بكينونته. لم يَعُد «البناء» يعني في هذه الحالة «تشييد» معنى داخل المحايثة الخالصة للوعي المتعالي، بل أصبح يعني «فهم» البِنية الأساسية لنمط وجود محدَّد، حيث يفيد الفهم عملية «إسقاط» بالضرورة. يعني «التفكيك» آنذاك إخضاع مفاهيم ومقولات الفكر التقليدية لفحص نقدي، بغية فهم النبع الذي تُستقى منه.

يُثير تأويل هايدغر لظاهراتية هوسرل مشكلات فعلية يجب علينا العودة إليها بتفصيل في الفصل الرابع، وهو تأويل يحتكم بكامله إلى هاجس وضع الظاهراتية في خدمة بلورة «أنطولوجيا أساسية». لا تُهِمُّ تلك المشكلات الفكرة التي كَوَّنَها هايدغر عن الظاهراتية فحَسْب، بل تُهمّ كذلك التَّعريف الجذري غير المسبوق الذي يقترحه لها.

على كلّ حال، لا ينبغي لنا أن ننسى غياب قرابة طبيعية تجمع بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا، وهما تَخَصُّصانِ تَطَوَّرا على انفراد في استقلال واحدهما عن الآخر. هل معنى ذلك أننا موجودون أمام جسمين غريبين واحدهما عن الآخر، ولا يدخلان فيما بينهما في عَلاقة اتصال إلّا عن طريق المصادفة؟ ليس الأمر كذلك!

إن الإسهام الحاسم الذي أسداه ديلتاي إلى أطروحة الاتّصال المُثْمِر بين

الهيرمينوطيقا والظاهراتية مُتَضَمَّنة في أطروحته التي تفيد أن الحياة تُؤَوِّلُ ذاتَها عندما تَتَحَقَّق مَوْضُوعِيًّا في الواقع: «لو لم تكن الحياة دالَّة في الأصل، لكان الفهم متعذِّرًا على الإطلاق»[78]. يبدو أن الاستثمار الذي خضعت له هذه الأطروحة في كتاب ديلتاي *Aufbau* تشييد العالم التاريخي، قد هَيَّأَ الهيرمينوطيقا لإبرام صفقة زواج مع فلسفة الروح الهيغلية، بدل أن يقضي ديلتاي على كامل حظوظه بعدما لعب دور امرئ تعيس حاول عبثًا وأكثر من مَرَّة خطب وِدّ هوسرل. وعليه، لا بدّ من تدقيق الشروط التي جعلت الهيرمينوطيقا قادرة على التحالف مع ظاهراتية هوسرل، وهي الهيرمينوطيقا التي استلهمت أفكارها من ديلتاي أكثر مما استلهمتها من هايدغر.

اعتبر غادامير أن ديلتاي وهوسرل قد سَخَّرا مفهوم «المَعِيش» لأهداف عرفانية gnoséologie. يتعلّق الأمر لدى الأول قبل كلّ شيء بالمحافظة على استقلالية الفهم اتجاه التفسير؛ تتحوّل الخبرة الحيّة *Erlebnis* لدى الثاني إلى قاسم مشترك بين كلّ الأفعال القصدية للوعي[79]. على كلّ حال، إن سِمَة المباشَرَة هي ما يميّز الخبرة الحيّة عن المفهوم: «كلّ مَعيش هو ما عشناه بالذات، وهذا ما يدخل كذلك في صميم معناه»[80]. أجاز غادامير لنفسه التخلّي عن ديلتاي وعن هوسرل معًا، بعدما تسلّح بالعمق الأُنطولوجي لمفهوم الفهم الموروث عن هايدغر.

سيصبح الأمر على خلاف ذلك تمامًا، عندما نبارك فرضية «استنبات» ممكن بين ظاهراتية هوسرل والهيرمينوطيقا، كما دافع ريكور عنها[81]. نتصوّر إمكان حصول مثل هذا «الاستنبات»، كما قد يصبح مُثْمِرًا، إذا ما سلّمنا من جهة أولى بأن الظاهراتية تَتَضَمَّن سلفًا اقتضاءً ضِمْنِيًّا هيرمينوطيقيًّا، وإذا سَلَّمْنا من جهة ثانية بأن الهيرمينوطيقا لن تتأسّس إلّا بناءً على اقتضاء ضمني ظاهراتي. اعتبر ريكور أن «الظاهراتية اقتضاءٌ ضمنيٌّ يَتَعَذَّرُ تجاوزه داخل الهيرمينوطيقا»،

---

(78) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.9.

(79) Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen II*, 361; *Ideen I*, 65.

(80) Hans-Georg, GADAMER, GS I, 72; trad. 84.

(81) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.7-28; Id., Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl», *Du texte à l'action*, p.39-73.

في الوقت نفسه الذي «لا تستطيع الظاهراتية فيه تطبيق برنامج التّأسيس دون أن تَتَأسّس في صورة تأويل الحياة والأنا»[82]، أي دون اقتضاء ضمني هيرمينوطيقي.

ما يسمح بالاستنبات من جانب الظاهراتية هو المكانة التي يَخُصُّها «البحث المنطقي» الأول لمسألة «ما دلالة الدلالة؟» (نفسه، 10). يجب الاحتراس من النزوع إلى تقديم الظاهراتية في صورة تجعل كلّ مسالكها تنطلق من الإدراك وتعود إليه، بالرَّغم من أن الإدراك قد تَحَوَّل شيئًا فشيئًا فيما بعد إلى منزلة النموذج الإبدالي الخاص بِهِبَةِ الشيء ذاته «بلحمه وعظمه». تشترك الظاهراتية والهيرمينوطيقا في البداية معًا في اختيار مشترك جوهري لفائدة المعنى. يجد المفهوم المنطقي الخاص بالدلالة نفسه تحت إمرة «المفهوم الكلّي للمعنى، تحت قيادة مفهوم القصدية» (نفسه).

رَكَّزت القراءة التي قام بها هايدغر لكتاب الأبحاث المنطقية على «البحث المنطقي» السادس وعلى مشكلة الحَدْس المقولي، أكثر من تركيزها على «البحث» الأول الذي يفحص الصِّلات الموجودة بين العبارة والدلالة، بالرَّغم من أن هايدغر قد حرص بدوره على استخراج ذلك الاقتضاء الضمني الهيرمينوطيقي في الظاهراتية. بطبيعة الحال، لا نستطيع اختزال التباين الموجود بين القراءتين إلى تباين موجود بين موضعين متباينين داخل التساؤل. تهتم المناقشة بخصوص «استنبات» ممكن بين الهيرمينوطيقا والظاهراتية فكرة العقل الظاهراتي نفسها، التي أرجعها هوسرل إلى لزوم تأسيس ذاتي جذري. اعتبر ريكور أن مسار هوسرل الفكري قد أفصح سلفًا عن «ابتعاد هوسرل عن حلم مثل هذا التأسيس الجذري داخل شفافية الذات أمام ذاتها، بدل تحقيقه» (نفسه، 26). إذا كان مشروع هذا التأسيس الذاتي الجذري في الكتاب-المقالة عن «الفلسفة بما هي علم صارم» «La philosophie comme science rigoureuse» يظهر بمثابة الأرض الموعودة للعقل، فإن هذا المشروع قد استحال شيئًا فشيئًا إلى «جنة الظاهراتية المفقودة» (نفسه، 22).

سارت الطريقة التي قدّم بها هوسرل الظاهراتية في القسم الأخير من كتاب

(82) Paul RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, p.55.

أفكار *Ideen I* في خط يوازي المثالية المتعالية التي تنبني على خمسة ثوابت لا تتزحزح: الحاجة الملّحة إلى التبرير النهائي للمشروعية، ومذهب الحَدْس، ومُحايثة الوعي وأولوية الأنا المتعالي، والمسؤولية الجذرية عن الذات. يبدو أن كلّ موضوع من هذه الموضوعات يُشَكِّلُ عقبةً يَتَعَذَّرُ تجاوزها بالنسبة لأيّ مذهب هيرمينوطيقي يعترض على المَثل الأعلى كما يتمثّل في الخاصية العلمية الجذرية وفي التأسيس الذاتي للذات، ويَسْتَعِيضُ عنه بتجربة الفهم والأولوية الأنطولوجيّة التي يَتَمَتَّع بها الانتماء. تراهن الهيرمينوطيقا على سيرورة الفهم والتأويل الذي ابتدأ من قبل، ولا يستطيع الحَدْس إشباعها بصورة نهائية، بدل إرجاع كلّ مَعيش دلالي إلى الحاجة إلى الامتلاء الحَدْسي. تَخْلَعُ الهيرمينوطيقا على الأنا المُتَضَمَّن في «فهم ذات الأنا» طابعًا إشكاليًا جذريًا، بينما ترسخ الظاهراتية المتعالية البداهة الضرورية ضرورة منطقية داخل المُحايثة الجذرية للوعي. ينعكس فهم الأنا ذاتها لزومًا بناء على نَمَط «أنني واقع موجود» *«quaestio mihi factus sum»* المعروف عن أوغسطين. للسبب نفسه، فإن فكرة مسؤولية نهائية عن الأنا ذاتها تَتَغَيَّر هي أيضًا في دلالتها، وهي الفكرة التي تَخْلَعُ نبرة أخلاقية قوية على تصوّر هوسرل للعقل: تنكشف الذات عينها بعد استجابتها لنداء المعنى الذي سبقها، قبل أن تعرف ذاتها بوصفها خزّانًا نهائيًا لمعنى كلّ الأشياء. يفيد هذا بالملموس أن «الذاتية تغيب بما هي أصل، وإن كان من الواجب استرجاعها داخل دور أكثر تَوَاضُعًا من دور الأصل الجذري» (نفسه، 53).

إذا ما لزم الأمر التزام هذه الحدود، لا يَتَبَقّى بالطَّبع أيّ مُبَرِّر للحديث عن «استنبات» ممكن للظاهراتية داخل الهيرمينوطيقا؛ ينبغي بالمقابل استنتاج وجود «أمزجة متنافرة» تفرض نفسها بين فكرتين متباينتين عن العقل. اعتبر ريكور أنه يتعذّر تجنّب هذا الطلاق ما لم يتحقّق شرطان:

1. الشرط الأول: هو الاعتراف بالاقتضاءات الضمنية الظاهراتية الموجودة داخل الهيرمينوطيقا. يتعلّق الأمر أولًا بالمكانة المركزية التي تحتلها مسألة المعنى، وهي المسألة التي لا يجوز اختزالها إلى التصوّر المنطقي للدلالة. بالرُّغم من أن الهيرمينوطيقا، لأول وهلة، لا تقطع الروابط التي تَشُدُّهَا إلى الموقف الطبيعي بصورة جذرية خالصة، كما ينص هوسرل على ذلك، لا يعني ذلك أنها تشكّل نتيجة ذلك إفرازًا ورميًا جديدًا لمفهوم «الحسّ المشترك». إن الحركة نفسها

التي أرغمت الوعي على اكتساب صورة خارجيّة، حتى يتمكّن من ابتكار أشكال التعبير التي تُمَكّنه من فهم ذاته، تحمله أيضًا على وضع علامة استفهام على الانتماءات التي تشدّه إلى تراث مخصوص. لا تحتفظ الهيرمينوطيقا ببعدها النقدي الذي يُجَنِّبُهَا الاطمئنان إلى اجترار الآراء المحافظة إلّا شريطة التمسك «بضرورة اللجوء إلى التغريب في قلب تجربة الانتماء نفسها» (نفسه، 57)، وهي الآراء المحافظة التي تماثل آراء بونالد (Bonald) وميتر (Maistre) اللذين يعتبران أن الأحكام الجاهزة المتأصلة داخل طائفة ما هي مصدر قوتها الحقيقية -(*). لا تحافظ الهيرمينوطيقا على طاقتها النقدية الموجودة بالقوة، إلّا إذا ما استجابت لمتطلّبات الإرجاع الظاهراتي.

تُصغي الهيرمينوطيقا الفلسفية بعناية فائقة إلى اللُّغة، كما هو الحال في ظاهراتية هوسرل. تُشَكّل اللغة «أهم اقتضاء ضمني ظاهراتي في الهيرمينوطيقا» (نفسه، 60). ما معنى ذلك؟ لا يعني بطبيعة الحال أن الظاهراتية والهيرمينوطيقا تبالغان في تقدير سلطة المفردات! لا تُهمّنا اللغة بما هي «شكل رمزي» خالص، بقدر ما تُهمّنا المفردات التي تسمح بفهم كلّ تجربة، حتى وإن اتفقنا مع غادامير، في خط شلايرماخر نفسه، معتبرين أن اللغة هي الاقتضاء الضمني الضروري داخل الهيرمينوطيقا. لا ينحصر «معنى» ما يأتي إلينا ومعنى ما نفهمه بفضل ابتكار «المفردات لقوله»، في الدلالة المعجمية للمفردات، كما أكد هايدغر ذلك في الفقرات 29-34 من كتابه عن الكينونة والزمان *Sein und Zeit*. تَتَجَسَّد المهمة المشتركة الموضوعة على عاتق الظاهراتية والهيرمينوطيقا في «قول ما يأتي إلى اللغة» (نفسه، 59).

يُحِيلُ هذا المعنى الذي يأتي إلى اللغة، والذي يُلَقِّبُه كلٌّ من هوسرل وهايدغر بالمعنى «الذي يسبق الحمل المنطقي»، إلى تجربة أكثر جوهرية من تلك التي تعكسها القضايا الكاملة الصياغة داخل المنطق. يشكّل العالم الأصلي للحياة (*Lebenswelt*) - وهي عبارة يجب تحويلها رُبَّمَا إلى صيغة الجمع - مجال بحث أثير في الظاهراتية، بقدر ما هو كذلك أيضًا داخل الهيرمينوطيقا. لا نستطيع

(*) التغريب distanciation aliénante, Verfremdung, Strangification. وهو مصطلح معروف في العربية. [المترجم]

الكشف عن «مخزون المعنى هذا ولا عن فائض المعنى المعروف في الخبرة الحيَّة إلّا داخل القوقعة الحيَّة والانفعالية للتجربة الإنسانية، وهي الخبرة التي تسمح بظهور الموقف الساعي إلى الموضوعية وإلى التفسير» (نفسه، 62).

2. أزاح ريكور النِّقاب عن الاقتضاءات الضمنية في ظاهراتية هوسرل، عندما فتح أُفق ظاهراتية الإدراك على هيرمينوطيقا التجربة التاريخية والثقافية للإنسانية.

أ. ظهر الاقتضاء الضمني الأول منذ «البحث المنطقي» الأول، الذي درس هوسرل فيه طبيعة الأفعال الواهبة للدلالة. تسمح الإدراكات التي تستحوذ على الإحساسات سلفًا بعمل استجلاء مفسّر أول (*Auslegung*) وبعمل تأويل (*Deutung*) ينصب على دلالتها. يُبْرِزُ ذلك أن الحدّ الموجود بين الحدس والتأويل أقل سمكًا مِمَّا قد يتبادر إلى الذهن.

ب. ما يسترعي الانتباه أكثر هو استعمال مصطلح *Auslegung* في النص الحاسم من الفقرة 41 من كتاب التأملات الديكارتية. يخصّ هوسرل الظاهراتية المتعالية في هذا الكتاب بمهمّة «استجلاء مفسّر *[Auslegung]* ظاهراتي للأنا ذاتها، كما يتم إنجازها داخل الأنا». الأنا وحده مُؤَهَّلٌ لتأويل هويته الذاتية ipséité الخاصة به، أي أنه مؤهل لفهم ما تعنيه عبارة «الهُويَّة الذاتية». هل معنى ذلك أن الأنا «سيّد ومالك» نفسه ومالك معنى العالم؟ كَلَّا، بما أنَّ المعطيات الأصلية في التجربة التي يمتلكها عن نفسه تُشَكِّلُ جزءًا من الاكتشاف الذي يفيد أن هذه التجربة تتضمّن آفاق معنى وطبقات مترسّبة من الدلالات التاريخية والثقافية والمعيارية والدِّينيَّة إلخ.. وهي ما يتطلَّبُ «استجلاءً قصديًا» لامتناهيًا.

ج. يزداد الطِّين بِلَّةً حينما تضع مشكلة الآخر علامة استفهام على مبدأ إرجاع الأنانة بصورة تامة. هل يشكّل الأنا المتعالي معنى الغَيْرِيَّة داخل المحايثة الجذرية لوعيه، دون أن يتخلّى للسبب نفسه، عن تجربة غَيْرِيَّة الغير؟ الحل الوحيد لهذه المعضلة هو أن نطبّق على تجربة الغير مطلب التأويل المفسر نفسه، وهو المطلب الذي يصدق سلفًا على دائرة التجربة الخَاصّة le propre. ينتمي الغير بالضرورة إلى أُفق المعنى الذي نرجع إليه لكي نفهم أنفسنا ذاتها. نكتشف إحدى المُبَرِّرات الجوهرية التي تَحْمِلُ الظاهراتية على الانفتاح على

الهيرمينوطيقا، عندما نُقِرُّ بأن الغيرية جزء لا يَتَجَزَّأ من الهُويَّة الذاتية ipséité داخل الذات[83].

3. كيف السبيل إلى استثمار هذا «الاستنبات»، لغاية تأويل الظواهر الدِّينيَّة وفهمها؟ أقدّم المقترحات التالية، قبل العودة إلى الدِّراسة التفصيلية في الفصلين الأخيرين.

أ. إذا ما قَبِلْنَا فرضية هايدغر التي تُفيد أن «الانطباع» *«Befindlichkeit»* «affection» والفهم *«Verstehen»* والاستجلاء المفسّر *«Auslegung»*» والخطاب *«Rede»*، تشكّل كلها مقولات وجودية أصلية، نستطيع الشروع من جديد في فحص تعريف شلايرماخر «للشعور بالتبعية المطلقة» أو فحص تعريف «الألوهي» لدى رودولف أوتو. لا شيء يمنع من التسليم بأن الوعي الدِّيني يَنْبَنِي على مشاعر «مطلقة» «ab-solus»، ومزوّدة بقصدية خاصة بها. تسير هذه المشاعر في موازاة مع عمل أول على طريق الفهم والاستجلاء المفسّر، وهو العمل الذي يجد التعبير الأوّلي عنه في لغة الصلاة المقامة بأصوات متعدّدة، وهي اللغة التي تتراوح بين قطبي الشكوى والشكر، مُرُورًا عبر التَّوَسُّل والدُّعَاء. لا سبيل إلى فهم كلّ هذه الأصوات المتناغمة إلّا إذا ما تَمَّ إرجاعها إلى الانطباع Befindlichkeit وإلى الوجدان *Stimmung* الذي يُعرب عن نفسه فيه.

ب. لكن الأُطروحة المقابلة صحيحة بالمثل. لا نتوصّل إلى فهم الدلالة الوجودية، والدلالة المتصلة بالمقولات الوجودية إلّا إذا أَصْغَيْنَا إلى الخطاب الدِّيني الأكثر تَأَصُّلًا، وهي دلالة المقولات الوجودية التي تفصح عنها هذه المشاعر التي لا تُمَثِّل أَحْوَالًا عابرة ولا استثنائية، بل تتكثّف في بعض المواقف الأساسية. إذا ما دفعت أُطروحة هايدغر إلى مداها الأقصى، سأقول إنه ليس من الواجب علينا الاهتمام بالتعابير «الأصيلة» عن المشاعر الدِّينيَّة فَحَسْب، بل كذلك بالتعابير «غير الأصيلة» عنها. ما يصدق على أيّ تبادل بين الناس، يصدق بالمثل على الخطاب الدِّيني: يبتعد الكلام *Rede* الأصيل عن اللغو الْمُبْهَم في «الثرثرة» *«Gerede»*؛ ينبني الفهم الأصيل على خلفية التهديد المستمر الذي يتبدّى في سوء

(83) عن هذا السؤال المركزي، انظر:
Didier FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, 1981; Id., *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p.125-162.

التفاهم وسوء الفهم والفضول غير الَّلائق؛ أنَّى وجدنا مشاعر أصيلة، حيثما كان الالتباس العاطفي مُتَوَقَّعًا. لا يستطيع عمل الفهم والتأويل الذي يقوم به فيلسوف الدِّين أن يتجاهل أكثر التعابير «بساطة» داخل الوعي الدِّيني. تستطيع تلك التعابير بدورها أن تُطلعنا على بعض خبايا الكينونة-في-العالم للإنسان المتديّن، بصرف النظر عن الأحكام التي نُصدرها في حقها.

ج. تهتمّ الظاهراتية الهيرمينوطيقية الدِّينيَّة ببنية النداء والاستجابة التي توجد خلف المشاعر المطلقة والمواقف التي تُنتجها. مهمة هذه الظاهراتية وصفية ونقدية في الوقت نفسه: هي وصفية ما دام الأمر متعلّقًا بتقديم وصف دقيق للصورة الدِّينيَّة المخصوصة التي تَتَّخِذُهَا العلاقة بين النداء والاستجابة؛ وهي كذلك نقدية، بغية تجنّب الخلط الذي لا ينبغي استبعاده تمامًا، والذي قد ينتاب العلاقة بين السؤال والجواب، حفاظًا على الصلة بين المسؤولية المطلقة عن الذات واكتشاف أننا نحن من يستقبل النداء الذي سبقنا.

د. لا تنفصل الوسائط اللغوية التي تتوسّط المشاعر عن الوسائط الثقافية والتاريخية، في أفق الظاهراتية الهيرمينوطيقية. يتطلّب كلّ وسيط من هذه الوسائط اجتهادًا مخصوصًا في التأويل. لا مجال لوجود ظاهراتية غير تاريخية للدِّين، ما دامت تتجاهل الخاصّية التاريخية التي تدخل في تكوين الظواهر الدِّينيَّة.

4. تتغيّر معالم فلسفة الدِّين عندما نفتح الحَدْس الظاهراتي على مصراعيه على الفهم والتأويل الهيرمينوطيقي.

أ. تتعامل الهيرمينوطيقا، وهي فلسفة التناهي، مع واقع أننا لا نسعى إلى «التفكير في الدِّين» إلّا في إطار وضعية هيرمينوطيقية مخصوصة على الدوام، وتُجبرنا على طرح تساؤلات غير مسبوقة. والوعي بالخصوصية المطلقة التي تُعرب عنها هذه الوضعية ليس فقط حَدًّا؛ بل يضاعف حظوظ فهم أفضل.

ب. لا يعني «الوعي بتاريخ الأثر» بالضرورة أن الظاهراتية الهيرمينوطيقية الدِّينيَّة يجب أن تصبح أكثر تواضعًا من الفلسفة العقلانية للدِّين. لكن يبدو الأمر كما لو كُنَّا مُلزمين بوضع المقالة الخامسة التي ناقش فيها شلايرماخر تنوّع الديانات التاريخية قبل المقالة الثانية التي تُعَرّفُ ماهية الدِّين بما هو دين. في هذا الموضع كذلك، يجب علينا أداء الدِّيْن الذي نَدين به لهيستيا، قبل أن نُسْلِمَ قِيَادَنَا

لهرمس في المنعرجات غير المتوقعة التي يسير فيها الآخر، قريبًا كان أو بعيدًا. قد يتمثّل الخطأ في الاعتقاد، بناء على الواقع نفسه، بأنه قد حُكِمَ علينا بإرجاع الفهم الذي نملكه عن ديانة الآخر إلى الفهم الذي نملكه عن ديانتنا (سواء كانت مقبولة أو مرفوضة).

ج. لا تملك الهيرمينوطيقا سبيلًا بعد ذلك إلى السَّيْرِ في الطريق المكلّلة بالزهور في أفق تاريخ الأديان المقارن، أو في أُفق الصورة التي اتخذها المقدّس مع ميرسيا إلياد. تنفذ إلى الحلقة الهيرمينوطيقية المتعلّقة بالكلّ والجزء، من خلال الدخول إليها من معبر ضيق خاص بتأويل ديانة مخصوصة، قبل الارتقاء إلى تعريف ماهية الدِّين أو مفهومه بما هو دين. يُرجعنا ذلك إلى الفكرة التي أثرناها من قبل حول التحوّل الهيرمينوطيقي الذي دخل على النموذج الإبدالي العقلاني، والذي يُفيد أن تأويل الاعتقادات والممارسات الدِّينيَّة تواجهنا لا محالة بـ «امتحان الغريب».

هذا ما يَخْلَعُ أهمية خاصة على تطبيق مبدأ «الإنصاف الهيرمينوطيقي» على سائر الديانات، وهو المبدأ الذي لعب دورًا مركزيًا في هيرمينوطيقا الأنوار كما اكتشفه المُنَظِّرُون المعاصرون، أمثال غادامير وديفيدسون (D. Davidson) (*«principle of charity»*) («مبدأ المحبة») من جديد. يلعب مبدآن منهجيان موروثان عن ظاهراتية هوسرل دورًا مهمًّا في هذا الارتقاء المتدرّج إلى المطلق: وهما مبدأ القدرة على أن نضع «بين قوسين» *épochè* كلّ الاعتقادات المتفاوتة في درجة التفكير فيها والتي تحملنا على اعتناق ديانة معينة ومبدأ منهج الفروق المتخيّلة التي تسمح بالتمييز بين «الواقع العارض» و«الواقع الجوهري».

د. لا تُرجعنا الهيرمينوطيقا إلى سذاجة المهد الأول في الإيمان الذي يتعالى على كلّ إرجاع، بالرُّغم من أنها قد أحدثت قطيعة مع مثالية هوسرل. على العكس من ذلك، تتبنّى الهيرمينوطيقا عملية التعليق الظاهراتي، لكن شريطة ربطه بجدلية المباعدة والانتماء التي تَسِم التجربة الدِّينيَّة، كما تَسِم أية تجربة أخرى غيرها. ما تحتفظ به الهيرمينوطيقا من الموروث الظاهراتي هو الاجتهاد في وصف اشتغال جدلية الانتماء والمباعدة بكلّ الصرامة المطلوبة. تظلُّ الهيرمينوطيقا مقتنعة، أسوة بالظاهراتية، بوجود أكثر من معنى في مملكة الدلالة بين السماء

والأرض، وأكثر مما قد توحي به العقلانية اللغوية البسيطة، لاسيّمَا تلك التي تقبل مبدأ اختتام العلامات، كما لو كانت عقيدة نهائية.

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- MEJIA E., SCHÜSSLER, I., (éd.), *Genos 6. Phénoménologie et herméneutique II. Penser leurs rapports*, Paris, Payot, 2001.

- FRANCK, D., *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.

- HOUSSET, E., *L'Intelligence de la piété. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.

- RICOEUR, P., *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éd. du Seuil, 1969.

—, «Phénoménologie et herméneutique: En venant de Husserl», *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, Paris, Éd. du Seuil 1986, p.39-73.

العلوم الدِّينيَّة في مواجهة الغَيْريَّة.

كان الانتقال من الوصف الظاهراتي إلى التأويل الهيرمينوطيقي يبدو بديهيًا بذاته في الفصل الرابع من الجزء الثالث الْمُخَصَّص لأشكال التَّدَاخل بين الظاهراتية والعلوم الدِّينيَّة. يجب على فلسفة الدِّين التي لا تكتفي بالتسليم بإمكان الدخول في «محادثة ثلاثية» بين العلوم الدِّينيَّة والفلسفة واللاهوت، أن تتأنّى أكثر في إنشاء معابر مفهومية وإبستيمولوجيَّة تجعل «المنعطف الهيرمينوطيقي» في ظاهراتية الدِّين تَحَوُّلًا إجرائيًا قدر الإمكان.

ليس من نافلة القول أن نُذَكِّرُ، أثناء سَعْيِنَا إلى التَّمْهِيد للتّأمّلات التالية، بالخصائص البِنيوية الثلاث لمفهوم التجربة التي يميّز غادامير فيما بينها في فصل محوري داخل كتاب **الحقيقة والمنهج**، وهو الفصل الذي بلور فيه أُطروحته الموجّهة التي تفيد أن التجربة الهيرمينوطيقية، التي تربطنا بتراث مخصوص، تطرح علينا مشكلات مشابهة في كلّ جوانبها للمشكلات التي تطرحها تجربة الاتصال بالغير.

1. تقوم الطريقة الأُولى التي تُمَكِّنُنَا مِنَ التَّخَلُّصِ من المشكل على تَجَنُّبِ العلاقات المعتادة التي تربطنا بالغير، قصد الاحتفاظ بتصرّفاته «النموذجيَّة» فقط. نستطيع إحداث موازاة بين الدِّراسة العلمية للأفعال التي يقوم بها الإنسان المتدين *homo religiosus* والمقاربات الوصفية والمقارنة التي تُفْضِي إلى وضع تصنيفات متفاوتة في تعقيدها.

2. تُجَسِّدُ جدلية الصراع من أجل الاعتراف لدى هيغل النمط الثاني من العلاقة. تُدخلنا تلك الجدلية داخل منظور الحوار بين الثقافات الذي قلَّما خلا من العنف. وهذا ما أكَّده غادامير. «فالادّعاء بفهم الآخر مقدّمًا يعامل دعوى الآخر بفتور»[84]. يعتبر أن هذا هو الموقف الخلفي الثاوي خلف الكتابة التاريخية. نستطيع أن نطبّق على تاريخ الأديان ما قاله غادامير عن الوعي التاريخي: «لا يسعى الوعي التاريخيّ في فهمه لآخرية الماضي إلى إقامة قانون عام، إنما يسعى إلى إقامة شيء فريد تاريخيًا. وبادّعائه أَنَّهُ يتعالى على حالة اشتراطه الكلّي في معرفة الآخر، يَتَوَرَّط الوعي التاريخي بمظهر

(84) هانز جورج غادامير: **الحقيقة والمنهج**، دار أويا، 2007، ص480.

جدلي زائف، ما دام هو يسعى فِعْلِيًا من أجل السَّيْطرة على الماضي بما هو كذلك» (نفسه، 481).

3. لَنْ نُنْصِفَ واقعة الماضي عن حق إلّا إذا ما قَبِلْنا مواجهة نداء التراث من جديد ومواجهة الحقائق الموجودة بالكمون التي يختزنها. «عليّ أن أسمح للتراث بادّعاء مشروعيته، ليس بمعنى الاعتراف البسيط للماضي بمُغايرته، إنّما بطريقة تجعله يقول لي شيئًا ما» (نفسه، 482، ترجمة معدّلة). والعلامة التي تميّز «الوعي بالتأثير التاريخي» هي أنه يُدير ظهره لمثل «هذه المقارنات والتشبيهات الساذجة بأن يسمح للتراث بالتحوّل إلى تجربة، وأن يجعل نفسه منفتحًا على مَطْلَب الحقيقة التي يحملها التراث في تضاعيفه» (غادامير، 482، ترجمة معدّلة).

ما هي الشروط التي تجعل ظاهراتية الدِّين، التي تقبل الاستفادة من الأبحاث المُنجزة في العلوم الدِّينيَّة، تنفتح على هذا البعد؟ الواقع هو أننا نصطدم بصورة متزايدة في الأدبيات الأنثروبولوجيَّة المعاصرة بمصطلحات «الغير» و«الآخر» و«الغَيْرِيَّة». لا شيء يمنعنا من أن نعترف لهذا الواقع بدلالة هيرمينوطيقية، بدل أن نرى فيه مجرّد انعكاس مرضي لعقدة «الأجنبي»: يلعب اختلاف اللغات والثقافات والديانات دورًا محوريًّا في أيّ تفكير فلسفي في «فعل الفهم»، وهو مقولة فلسفية تَكَوَّنَتْ خلال منتصف القرن التاسع عشر.

العلوم الدِّينيَّة ومشكلة الهيرمينوطيقا التطبيقية - واردنبورغ -.

قد يكون من الأفضل لنا الاسترشاد ببعض أفكار يواكيم فاخ، الذي يعود إليه الفضل في محاولة وضع أركان هيرمينوطيقا تطبيقية لعلم الدِّين، بدل اَلْمُسَارَعَة إلى السقوط مباشرة في أحضان مقولة الإنسان المتدين عند ميرسيا إلياد. تلعب العبارة نفسها دورًا مهمًّا في المقدّمة المنهجية إلى علم الأديان التي كتبها جاك واردنبورغ[85]. تُزَوِّدُنَا أطروحات هذا الكاتب بمرشد ممتاز يرشدنا إلى

(85) Jacques WAARDENBURG, *Des dieux qui s'approchent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fides, 1993, p.149-187.

مقاربة المسألة المتعلّقة بمعرفة ما إذا كان التطوُّر الذي شهدته العلوم الدِّينيَّة في جوهرها لم يَفْقُدها إلى تخصيص مكانة مهمّة للهيرمينوطيقا داخل مذهبها الإبستيمولوجي الضيق الخاص بها، وهو الكاتب الذي دافع عن «مقاربة متعدّدة الزوايا ومَبنيَّة على وصف وتحليل وتفسير وتأويل» (نفسه، 7) الوقائع الدِّينيَّة.

كما ذَكَّرنا واردنبورغ بذلك، سار انتعاش تاريخ الأديان في خط مُتوازٍ مع تطوّر البحث المقارن. يكتسي هذا البحث المقارن وجوهًا مُتباينة، بحَسَب الرغبة في أن يصبح وصفيًا خالصًا أو في أن يضيف أحكام قيمة صريحة أو ضمنية، أو بناء على الدعاوى النظرية التي يرفعها، كما هو الشأن في الأبحاث التي قادها جورج دوميزيل (Dumézil) عن أيديولوجيا التصنيف الثلاثي لدى الهندو-أوروبيين. على كلّ حال، يسمح لنا المنهج المقارن بالكشف عما يجوز لنا أن ندعوه مع فتغنشتاين شبكة معقّدة لأوجه التشابه والاختلاف الذي ينبني عليه «المناخ العائلي» الذي يسمح بالتقريب بين الأديان، دون اختزالها إلى أبسط صِلَةٍ مشتركة واهية تجمع بينها. حَذَّرَنَا فتغنشتاين من هذا الخطر بالتحديد، حينما استنكر المبالغة في اللجوء إلى منهج المقارنة، وحينما أفضى الانتباه إلى وجوه التشابه إلى حجب الاختلافات. وهكذا، اعترض على فريزر، أكبر مروّج لمنهج المقارنة، قائِلًا إن رجال الدِّين البوذيين، سيشبهون بناء على هذا التصوّر، قساوسة الأرياف الإنكليزية في آخر المطاف، عاجلًا أو آجلًا.

تَسْتَحِقُّ المشكلات الإبستيمولوجيَّة التي أثارها المنهج المقارن اسْتِرْعَاءَ انتباهنا بوجه خاص، ما دامت توجد قرابة يقينية بين المنهج المقارن والمقاربات المورفولوجيَّة والتصنيفية والظاهراتية للظواهر الدِّينيَّة التي دعا إليها هايلر وفاخ وفان دير لوف وإلياد (BA II, 163-240). أَكَّدَ واردنبورغ عن حق ضرورة التمييز بين المنهج المقارن العلمي و«مقارنة ذوقية تكاد تميل على الدوام لدى المرء إلى تبرير مشروعية منظومة القِيَم التي يتبنّاها والديانة التي يعتنقها» (نفسه، 81) - مما لا يُجَرِّدُهَا بالضرورة من كلّ فائدة - ولا يستغني علم الأديان عن هذه الأداة، لكن استعمالها يحتاج إلى كثير من الاحْتِرَازِ، بحكم أَنَّنَا قد نكتشف «حضور إشكاليات ميتافيزيقية ووجودية خلف عمليات المقارنة» (نفسه، 85). ذكَّرَنا الكاتب نفسه بالقول إذا كانت «ظاهراتية الدِّين قد استعملت منذ البداية المنهج

المقارن، فإنَّ المنهج المقارن لا يمثّل مع ذلك بحثًا ظاهراتيًّا» (نفسه، 87)، وهو فرق ليس كلّ خصوم الظاهراتية مستعدين للاعتراف به.

أقْدَمَتْ «ظاهراتية الدِّين» التي دَعَا إليها لاسوساي (P. D. Chantepie de La Saussaye) على الاكتفاء بتصنيف المعطيات الدِّينيَّة، ممتنعة عن إصدار حكم قيمة على الظواهر الدِّينيَّة. عندما نفهم المصطلح بهذا المعنى الوصفي الخالص، لا يستدعي مفهومَ القصد الذي لعب دورًا حاسمًا داخل التصوّر الذي كان برنتانو وهوسرل وتلامذتهما قد كوَّنوه عن الوصف الظاهراتي. لم تكن الظاهراتية الوصفية التي مارسها ويدنغرين (Geo Widengren) وغولدهامر (Kurt Goldhammer) مَدينَةً في شيء لإرث هوسرل.

أ. حاول كلٌّ من كريستنسن (W. B. Kristensen)[86] وتلامذته وفان دير لوف (Van der Leeuw) وبليكر (Bleeker)[87] تطوير ظاهراتية الدِّين في اتجاه مذهب هيرمينوطيقي أكثر «فهمًا» وينتسب إلى شلايرماخر وديلتاي، في مقابل هذه المقاربات التي تتسم بسِمَة وصفية خالصة. يتعلّق الأمر بادّعاء «تصنيف المعطيات الدِّينيَّة حَسَب مُعْطًى موضوعي خاص بالدِّين وتجلّياته» (نفسه، 90) ويحدّد الملامح المعروفة في مذاهب ظاهراتية الدِّين التي تطرّقنا إليها في قسمنا الثالث.

هل نعتبر ظاهراتية «الفهم» هذه بمثابة الأرض الموعودة لفلسفة هيرمينوطيقا الدِّين؟ ليس الأمر مُؤكَّدًا! في الواقع وكما قال واردنبورغ، إذا كان ذلك المذهب قد نجح في إبراز مدى تعقّد الظواهر الدِّينيَّة، مع العلم أنه لا يمكن إخضاع كلّ تلك الظواهر إلى تصنيف فئوي مُستلهم من البحث المقارن، فإن ذلك المذهب قد أفاض بإسهاب في استغلال منهجيَّة التصنيف. فهو يَعْمَدُ في سبيل ذلك إلى إرْجَاع مُجْمَل الظواهر الدِّينيَّة إلى مفهوم مركزي، نفترض فيه أنه مفتاح الدخول إلى البناية بكاملها: وهو مفتاح «المقدّس» (إلياد) و«القدرة الإلهية» (فان دير لوف) و«الحياة الجديدة» (كريستنسين)، إلخ. كما أنّ الظاهراتية الوصفية ليست

(86) W. B. KRISTENSEN, *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*, La Haye, M. Nijhoff, 1960.

(87) C. J. BLEEKER, *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leyde, E. J. Brill, 1963.

مذهبًا «ظاهراتيًا» بالمعنى التقني الذي يَحْتَمِلُهُ المصطلح لدى هوسرل وأنصاره، كذلك فإن ظاهراتية الفهم ليست أيضًا كذلك.

أدّى ظهور تَخَصُّصَات متزايدة، تَفَرَّعت العلوم الدِّينيَّة إليها، إلى وضع علامات استفهام على التَّعْمِيمَات ٱلْجُزَافِيَّة التي شَكَّلت العصر الذهبي الذي شَهِدَتْهُ ظاهراتية الفهم، والتي كان إلياد آخر ممثّليها الكبار. يعتبر واردنبورغ أنه من الواجب على الباحثين المعاصرين الإعجاب من بعيد بأعمال الروّاد الكبار المنتسبين إلى ظاهراتية الدِّين، على نحو إعجاب جيل درويسن (Droysen) ورانكه (von Ranke) بفلسفة التاريخ الهيغلية، وهو يعلم علم اليقين أن العصر الذي كان لا يزال يُقبل فيه بشغف على الخلاصات العقلانية قد وَلىَّ ٱلْأَدْبَارَ إلى الأبد.

إنَّ المقارنة بالتَّحَوُّلات التي عرفتها فلسفة التاريخ، بفعل تَأَثُّرِهَا بمنهج الكتابة التاريخية، تحمل أكثر من معنى، ما دامت تجعلنا على وعي بأن الباحث في علم الأديان، حتى عندما يَتَخَلَّى من دون مشقة كبيرة عن موقف «المثقف الثالث» «tiers-instruit»، لن يكون وضعه هذا هو وضع الفيلسوف نفسه. حينما يتعلّق الأمر بمشكلة التاريخ، لا يمكن اختصار مهمة «التفكير في التاريخ» إلى إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية، كذلك فإن السعي إلى «فهم الدِّين» يَتَطَلَّبُ ذَهَابًا وإيابًا لا يَتَوَقَّف بين إبستيمولوجيا العلوم الدِّينيَّة والمساءلة التي تروم الذهاب إلى الأعماق. يُفضي هذا التساؤل، عاجلًا أو آجلًا، إلى دراسة البنيات الأساسية للوجود-في-العالم لدى الدازين، كما قد يُفضي عند الاقتضاء إلى تساؤل من طبيعة «ميتافيزيقية» عن مختلف أوجه «فعل التعالي».

خَصَّ واردنبورغ «الهيرمينوطيقا التطبيقية» بِمُهِمَّةِ توضيح «الدلالات التي يخلعها الأفراد والجماعات على الوقائع الدِّينيَّة وعلى ديانات بعينها» (نفسه، 25). تَتَحَوَّل مختلف أوجه فنّ التطبيق المجتهد *subtilitas applicandi* التي يمارسها الرجل المتديّن إلى مجال بحث مستقل، حينما يسعى إلى فهم نفسه. أخرج واردنبورغ هذا البحث من الظاهراتية الهيرمينوطيقية لدى إلياد، التي اشتبه في كونها تفصح عن نسبة من السذاجة، حينما سَلَّمَت بقدرتنا على التوصل مباشرة إلى معنى الظواهر الدِّينيَّة، متجاهلين آنذاك كلّ الاعتبارات المنهجيَّة. اعتبر من جهته أن «البحث

الهيرمينوطيقي التطبيقي» يندرج بين مختلف مناهج البحث الأخرى (التاريخية والمقارنة والسياقية، إلخ...)، ولا يتميّز عنها إلّا بحكم أنه يَهْتَمُّ كذلك بالطريقة التي تبنّى بها المتديّنون (أو رفضوا) دلالات عالم رمزي مخصوص.

ماذا نعني بعبارة «الهيرمينوطيقا التطبيقية» في هذه الحالة؟

من زاوية سلبية، تعني العبارة شيئين: تعني أولًا التخلّي عن تصوّر وضعي متطرّف عن علم الدّين، وهو تصوّر يتجاهل مخلّفات البحث المنعكسة على قضايا التأويل؛ وتعني ثانيًا التشكيك في مقاربة «الفهم» التي تلجأ إلى المشاركة الوجدانية empathie بصورة متفاوتة، كما تحرص على اكتشاف «معنى ديني خالد» يختصر فكرة المقدّس في ذاته (نفسه، 152).

من زاوية إيجابية، تتطلّب العبارة تَلْقِيم مسألة التأويل مباشرة داخل الإبستيمولوجيا الخاصة بالعلوم الدّينيّة، متسائلة بأيّ معنى يصبح علم الدّين تخصّصًا هيرمينوطيقيًّا، كما اقترح ذلك كلٌّ من فاخ (Wach) وبولنوف (Bollnow)[88] وغولدهامر (Goldhammer)[89].

تَتَّخِذُ الملامح العامة «للهيرمينوطيقا التطبيقية» صورة «هيرمينوطيقا نقدية» بالمعنى الذي يذهب إليه ريكور. وهذا ما يُؤَيِّده فحص القواعد الأساسية الخمس التي استثمرها واردنبورغ في وصفها: يجب أن يحظى الوجود الواقعي العارض بكامل وزنه، وهو ما يوازي الموقف الذي ينزع الغشاء الأسطوري والأيديولوجي والدّيني؛ يجب أن نأخذ بعين الاعتبار العلاقات التي تُقيمها الديانات مع المجتمع، وهي علاقات معقّدة بقدر ما هي ملتبسة؛ دراسة الطريقة التي تنتظم بها الدلالات في صورة تقاليد؛ استجلاء نواة المعاني التي تسمح بالتوجّه داخل العالم وبتنظيم السلوك؛ الإصغاء إلى الطريقة الخلّاقة التي يَتَمَلَّكُ بها اَلْمُتَدَيِّنون المضامين الدّينيّة، يومًا بعد آخر، (نفسه، 153-155).

---

(88) Otto Friedrich BOLLNOW, «Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin», *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 31 (1979) p.225-238, 366-379.

(89) K. GOLDAMMER, «Faktum, Interpretation und Verstehen. Zielsetzung, Möglichkeiten und Problematik der Religionswissenschaft», In: *Religion und Religionen, Festschrift G. Mensching*, Bonn, Röhrscheid, 1967, p.11-34.

قد تَصْدُق هذه التعليمات المنهجيّة بالمثل على فلسفة الدّين الهيرمينوطيقية التي نسعى إلى إنشائها هنا. فهي مُلزمة بدورها بعبور القوس الكامل كما يظهر في العمليات الهيرمينوطيقية التي قد نكشف عنها في مهد الظاهرة الدّينيّة والتي تتحكّم في الطريقة التي اختارت بها كلّ ديانة تأويل ذاتها، ثم عمل الاجتهاد اللّامتناهي في التطبيق الذي يَسْتَنْفِرُ «مستعملي» الدّين. نستطيع أن نطبّق على مُجْمَل هذه العمليات ما ذَكَرَهُ ريكور بخصوص «عملية الكتابة التاريخية» في كتابه الذاكرة والتاريخ والنسيان(*)(90). نجد أنفسنا في مواجهة عمليات «هيرمينوطيقية»، منذ «مرحلة التوثيق» إلى مرحلة «العَرْض» (تأليف كتاب في الإثنولوجيا الدّينيَّة، مثلًا)، مرورًا عبر مرحلة «التفسير والفهم».

إذا كان من الواجب علينا احترام خصوصية كلّ عملية من بين العمليات (إذ لا يحتمل التأويل المعنى نفسه، حَسَب كلّ حالة على حِدَة إذا كُنَّا نهتم باختيار المعطيات، أو بتدوين نتائج البحث الميداني في شكل كتاب)، يجب علينا كذلك التساؤل هل كانت الهيرمينوطيقا الفلسفية مضطرة إلى الاكتفاء بالتسليم بحاجتها إلى هيرمينوطيقا تطبيقية عن الدّين، كما تَبَنَّى واردنبورغ ذلك. يجب عليه، عاجلًا أو آجلًا، مواجهة السؤال المتعلّق بأيّ هيرمينوطيقية يتعيّن تطبيقها على العلوم الدّينيَّة. سيتعلّق الأمر بمذهب هيرمينوطيقي قادر على إيلاء الأهمية نفسها للحظة النقدية كما تتمثّل في المباعدة *distanciation* ولحظة تمَلك *appropriation* المعنى (وهي لحظة «نقدية»، وإن بمعنى آخر).

نستشهد على ذلك «بالظواهر الدّينيَّة المحتوية على نسبة هائلة من الدلالات المثمرة» (نفسه، 115) التي استثمرها واردنبورغ في تعليماته المنهجيَّة: تأويل الرموز الدّينيّة والأساطير ومقاربة التصوف والإشراق ومنزلة النصوص المقدّسة والمذاهب الأخلاقية المستلهمة من الدّين. إنّ أيّ مشكل من بين هذه المشكلات يحمل الباحث في العلوم الدّينيّة وفيلسوف الدّين على مواجهة الأسئلة الأساسية

(*) الذاكرة، التاريخ، النسيان: ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009.

(90) Paul RICOEUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, p.169.

التي لا تنتمي إلى «هيرمينوطيقا تطبيقية» فحَسْب، إنما تنتمي بالتأكيد إلى هيرمينوطيقا كلّية يجب علينا تحديد منزلتها.

شعر واردنبورغ بالحاجة إلى مثل هذا الارتقاء من الجزئي إلى الكلّي - وبالعكس- حينما اقترح توسيع حقل الهيرمينوطيقا التطبيقية قصد التطرّق إلى مسألة البعد الكوني الذي قد تصله النتائج المطلوبة. مَيَّزَ آنذاك بين مقاربات ثلاث ممكنة في الهيرمينوطيقا الكلّية: المقاربة «الأفلاطونية» المعروفة عن إلياد، والمقاربة «الأرسطية» المعروفة عن ريكور، والمقاربة المزدوجة التي دَعَا نفسه إليها، وهي تقوم على الانتباه إلى التَّفاعل القائم بين المصالح الدنيوية والغايات الروحية - وهذا ما يُرْجِعُنَا على نحو ما إلى تساؤلات شيلر في كتابه سوسيولوجيا الدِّين.

أثار هذا التصنيف الذي اعترف واردنبورغ ذاته بطابعه الجزئي في الأقل نسبة من التساؤلات التي ظلّت مفتوحة والتي تعادل نسبة الأسئلة التي وجدت طريقها إلى الحلّ. لكن ذلك لا يمنعنا من أن نعترف له بفضيلة كشفية كبيرة. ما الذي أهَّله للكشف بصورة أفضل عن الإمكان الذي تُتيحه الظاهراتية الوصفية وظاهراتية الفهم، على طريق التوصّل إلى «هيرمينوطيقا تطبيقية»؟ تظلّ أشياء كثيرة مقترنة هنا بالفكرة التي نكوّنها عن المكانة الإبستيمولوجيَّة التي تتمتع بها العلوم الأنثروبولوجيَّة عامة، والعلوم الدِّينيَّة بوجه خاص. نستطيع أنْ نُؤَوِّلَ صيرورة التكوين هذه التي خضعت لها هذه العلوم على غرار توالي ٱلْهَزَّات الأرضية التي أفضت شيئًا فشيئًا في الأخير إلى زعزعة النَّموذج السَّببي المعياري وهيمنة التفسير السببي الأحادي، كما تشهد على ذلك المؤلفات الكثيرة التي صدرت منذ عقدين بخصوص هذه المسألة.

إنَّ القيام بدراسة مستفيضة لهذه الانزياحات الإبستيمولوجيَّة التي حدثت في أعماق العلوم الأنثروبولوجيَّة يتعدّى إطار هذه الدِّراسة. جوهر الأمر في نظرنا هو المشروعية الإبستيمولوجية الجديدة التي يحظى بها مفهوم التأويل. إذا كُنَّا لاَ زِلْنَا نجد من يدافع عن نموذج سَبَبي معياري صارم، يحتاج هذا ٱلْمُدَّعِي إلى تقديم ٱلْبَيِّنة على دعواه، حينما يدافع عن هذا النموذج في ساحة معركة حقيقية كما تمثلت في الإبستيمولوجيا المعاصرة الخاصة بالعلوم الأنثروبولوجيَّة، وحينما

يدّعي أن وجود العلم مرتبط بوجود نواميس تسمح بربط النتائج بأسبابها، وتسمح نتيجة ذلك بالتنبؤ بأشكال التطوُّر المستقبلية. لا يعني ذلك أن «الفهم» قد حقّق نصرًا مُبِينًا على «التفسير». في الواقع، لقد دخل تحَوّل عميق على هذا البديل نفسه، وهو تحَوّل أفضى إلى ظهور أسئلة جديدة.

تثير الاعتبارات المنهجيَّة التي رفعها واردنبورغ برأيي سؤالًا فلسفيًا مزدوجًا:

1. من جهة أُولى، يتعلّق السؤال الأول بمعرفة الدواعي التي جعلت الأبحاث التاريخية والمقارنة والتداولية والهيرمينوطيقية لا تنفصل بعضها عن البعض الآخر. من جهة ثانية، يتعلّق الثاني بالرهانات الفلسفية التي تكتنف هذه الاعتبارات الإبستيمولوجيَّة في جوهرها. من أجل ذلك، ينبغي لنا تبديد مخاوف واردنبورغ الذي يعتبر أن فلسفة الدِّين تكاد تكون عائقًا إبستيمولوجيًا يحول بين علم الأديان وانتزاع استقلاله.

2. من جهة ثانية، لن يتجنّب الفيلسوف التساؤل هل كان من الجائز الحديث عن «هيرمينوطيقا تطبيقية»، دون الاضطرار إلى التساؤل، بناء على الواقعة نفسها، عن منزلة «الهيرمينوطيقا الكلّية». بالقدر نفسه الذي لا يجوز فيه أن نكتفي بكلّ بساطة بإدراج الهيرمينوطيقا الجزئية الخاصة بالدِّين داخل إطار الهيرمينوطيقا الكلّية، وهو إطار يَحِقُّ للفيلسوف وحده بلورته وينبغي لنا الاحتراس بالقدر نفسه من المبالغة المعاكسة التي تُفضي إلى إهمال القضايا الأساسية المطروحة في كلّ هيرمينوطيقا خاصة. يجب علينا أن نطبّق على الهيرمينوطيقا التطبيقية للعلوم الدِّينيَّة العبارة التي استثمرها ريكور لوصف إسهام الهيرمينوطيقا الفلسفية في علم التفسير الكتابيّ: توجد بينهما «عَلاقة مُعَقَّدَة، وهي عَلاقة تَضَمُّن متبادل»[91].

الدِّين بما هو منظومة ثقافية والنظرية التأويلية للثقافة - غيرتز C. Geertz -.

يجوز لنا أن نطبق على الإنسان المتديّن لدى فاخ وفان دير لوف وهايلر تعريف الكائن الإنساني الذي بلوره كاسيرر في كتابه بحث في الإنسان *Essai sur*

(91) Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, p.119

l'homme: يجب علينا أن نعتبره «حيوانًا رمزيًّا». هل معنى ذلك أن الإنسان يبدو بوصفه «حيوانًا شغوفًا بالتأويل الذاتي». «*Self-interpreting animal*»[92]، مضطر إلى الاشتغال على عملية تأويل الذات بصورة لا متناهية؟ هذا ليس مُؤَكَّدًا! على العكس من ذلك، يجب علينا تدقيق الشروط التي تسمح لنا بالجمع بين التعريفين. يفرض ذلك علينا الاعتراف في الأقل، كما يؤكّد ريكور ذلك، بأن الرموز الكسمولوجيّة الكبرى تحتاج بدورها إلى استئناف النظر فيها داخل لغة تقوم بتأويلها، وهي الرموز التي تشكّل محور مذاهب ظاهراتية الدِّين لدى فان دير لوف وإلياد. «لا بُدَّ لها دائمًا من وجود كلام من أجل استرجاع العالم وجعله يتحوّل إلى مكان للتعبّد»[93].

إذا ما أردنا تعزيز هذه الفرضية بعد فحص المساجلات الإبستيمولوجيّة الجارية التي عرفتها العلوم الأنثروبولوجيّة والعلوم الدِّينيَّة التي تشكّلت في أعقاب الإنجاز الرائد الذي حقّقه إدوارد تايلر (Edward B. Tylor) (1823-1917)، سنكتشف أنها ظلّت مطبوعة باتجاهين نظريين رئيسين: من جانب أول، نجد الموقف «المضاد للهيرمينوطيقا» لدى أرنولد غيلن (Arnold Gehlen) الذي دافع في كتابه الأنثروبولوجيا الثقافية *Kulturanthropologie* عن الأُطروحة التي ترى أنه من واجبنا الإقدام في الأقل على وصف الثقافة الأجنبية بكامل الصرامة اللازمة قدر الإمكان، إذا ما تَعَذَّر فهمها على وجه الحقيقة. على الجانب الآخر، نجد دعاة المقاربة «الحوارية» الذين اعتبروا الخطاب الأنثروبولوجي مجرّد «ترجمة» نظرية لتجربة الحوار القائم بين الثقافات.

هنا أيضًا تبدو لي المقارنة مع المساجلات ٱلْمُتَعَلِّقة بإبستيمولوجيا المعرفة النظرية بنّاءة للغاية. كما أننا نجد على الجانب الأول دعاة نموذج التفسير السببي الأحادي الصرف، سيرًا على خطى هيمبل (Hempel) وأوينهايمر (Oppenheimer)، ونجد على الجانب الثاني دعاة الأُطروحة السردية narrativiste التي تفيد أن المؤرخ ليس إلّا رَاوِيًا، كذلك نلاحظ في المساجلات المتعلّقة

(92) Charles TAYLOR, *Philosophical papers*, t.1. *Human Agency and Language*, Cambridge Mass, Cambridge University Press, 1985, p.45.

(93) Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, p.17.

بإبستيمولوجيا الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة والثقافية وجود توتر مماثل بين دعاة استقلال الخطاب الأنثروبولوجي في بعده النظري، ومن يعتبرون أنَّ هذا الخطاب يندرج داخل امتداد الحوار بين الثقافات.

انتصر ريكور فيما يخصّ الكتابة التاريخية، لتصوّر تحتلّ فيه القصدية التاريخية موقعًا وسطًا بين هذين الموقفين المتطرّفين(94). نستطيع إيجاد خطوط توازٍ بين الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة وبعض أُطروحات عالِم الأنثروبولوجيا الأمريكي غيرتز الحريص على بلورة ما يدعوه «نظرية تأويليَّة عن الثقافة»(95). يكتسي التقديم الذي قام به غيرتز لِتَصَوُّرِه عن الثقافة والدِّين بوصفه منظومة ثقافية أهمية بالغة، في أُفق تأمّلاتنا حول التفاعل القائم بين العلوم الدِّينيَّة والظاهراتية والهيرمينوطيقا.

1. دافع غيرتز عن تَصَوُّرٍ «سيميوطيقي» عن الثقافة، في ردّ فعله المضاد الذي يعترض على تصوّر مبهم وفضفاض عن الثقافة ويجعلها بدل ذلك «الكتلة الأكثر تعقيدًا». بعدما استلهم غيرتز أعمال ماكس فيبر، اعتبر أن الكائن البشري «حيوان وقع في خيوط العنكبوت التي حيكت من دلالات نسجها بنفسه» (نفسه، 5). بهذا المعنى، لا يحق لنظرية الثقافة أن تطالب بالتحوّل إلى علم تجريبي يبحث عن قوانين كلّية، بل وجب عليها أن تكتفي باحتلال منزلة «علم تأويلي يتقصّى الدلالات» (نفسه).

كان بِمُكْنَةِ غيرتز أن يجترح لدراسته عنوان «صناعة الإثنولوجيا» على غِرار عنوان الكتاب صناعة التاريخ. كما أن المؤرّخ يكتب التاريخ، كذلك فإن عالم الإثنولوجيا يكتب الإثنولوجيا. ينشر هذا وذاك ثمرة أبحاثهما في صورة كتب. تجد الأسئلة المتعدّدة التي طرحها ميشيل دو سيرتو (Michel de Certeau) في كتابه كتابة التاريخ *L'écriture de l'histoire* مقابلها في التأمّلات المنصبّة على كتابة الإثنولوجيا ورهاناتها، كما يشهد عليها كتاب ليفي-ستروس المدارات الحزينة *Tristes Tropiques*.

انطلق التحليل الذي اقترحه غيرتز لما قد ندعوه «العملية الإثنوغرافية» من

(94) Paul RICOEUR, *Temps et récit I*, Paris, Ed. du Seuil, 1982, p.133-136.

(95) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p.3-30; trad.: «La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture», *Enquête* 6 (1998), p.73-105; ID., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986, p.71-90.

مصطلح «الوصف المكثف» (*thick description*) الذي اقتبسه من جيلبيرت رايل (G. Ryle) فيلسوف أكسفورد. يقول غيرتز «إن الكتابة الإثنولوجيَّة عبارة مُكَثَّفة ومقتضبة، فهي وصف مكثّف» (نفسه، 9-10). لا يكتفي بتفضيل هذا الصنف من الوصف في مقابل التفسيرات المتسرّعة؛ غَالِبًا ما يحدث أن يؤدّي وصف مكثف سلفًا إلى تأويل. بهذا المعنى، توجد صِلة أساسية بين كثافة الوصف وعمق التأويل[96]. قد نختصر الشعار المنهجي الذي تَنْبَنِي عليه هذه المقاربة في العبارة التالية: «الوصف بمزيد من الكثافة، لمزيد من الفهم».

يطلعنا التعليق الذي أضافه غيرتز نفسه إلى تعريفه مباشرة على رهاناته الهيرمينوطيقية الموجودة بالكُمون: «من يَهُمُّ إلى الكتابة الإثنوغرافية، كمن يسعى إلى قراءة مخطوط (بمعنى له 'تشييد قراءة') وهو مخطوط- غريب تَعَرَّضَ للمحو والخروم ويتضمّن تناقضات داخلية وحواشي تدعو للارتياب وشروحًا تنبني على التَّأَوُّلِ، وقراءة مخطوط غير مكتوب بحروف هجائية تُحِيلُ إلى أصوات، بل مكتوب بعيّنات متفرقة لسلوك يحتكم إلى شكل معيّن»[97].

لنعُدْ إلى المثال الذي جعل رايل يقترح هذا المصطلح. ظهر المصطلح في سياق التساؤل عن صنف الوصف الذي يُجيز لنا وضع فرق بين: 1. الطفل الذي يحرّك جفنيه نتيجة حركات غير إرادية؛ 2. والطفل الذي «يَغْمز» بطرف عينه في اتجاه شخص آخر؛ 3. وثالث يقلّد حركة الأول، قصد التهكّم منه، إلخ... يظهر جوهر مشكلة العمل الميداني لدى الإثنولوجي فيما يلي: معرفة تمييز التصرفات التي تحتمل دلالة إنسانية بالنسبة للشخص، عن كلّ التصرفات الإنسانية الأخرى. يكتفي الوصف «المائع» بالمعطيات التي تقبل الملاحظة الموضوعية؛ أما الوصف «المكثّف» فهو يصف فعلاً رمزيًا ومُزَوّدًا بمعنى ما. عندما نرجع هذا الاصطلاح إلى مشكلتنا، نستطيع القول إن الوصف بالمعنى الثاني قد حَقَّقَ التأويل مسبقًا. يجوز لنا قول الشيء نفسه عن الظاهراتية، بالرَّغْم من أن فكرة «الكثافة» تُحيلنا مباشرة فيما يخصّها إلى فكرة القصدية.

---

(96) A. MARY, «De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation», *Enquête* 6 (1998), p.57-72.

(97) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, p.10.

تسمح هذه المقاربة، بعد تطبيقها على الإثنولوجيا، بتجَنُّبِ عثرة مضاعفة لا يكفّ غيرتز عن التنديد بها: العثرة الأولى هي خطأ «التصوّر الذهني» mentaliste الذي يقع فيه «العلم الإثنيّ» أو «الأنثروبولوجيا المعرفيَّة»، والذي يسارع إلى الاستنجاد بأحوال النفس التي يُعرب عنها أعضاء المجتمع؛ الخطأ الثاني يرجع إلى النظرية البِنيوية أو النسقية التي تعتبر الثقافة نَسَقًا ذاتي التنظيم ويَتَطَلَّب من عالم الإثنولوجيا تفسير آليات اشتغاله بوساطة خوارزميات(*) مناسبة.

يدعو غيرتز إلى انتهاج طريق وسط لا يكتفي بِاجْتِرار مقاربة «الفهم» التي تستهين بالطاقة الكامنة في الغرابة الفاصلة بين الثقافات بعضها عن بعض. لا يوجد ما يضمن القول إن المرء سيبادر حتمًا إلى القول: «خُلِقنا كي نتفاهم!» حينما تلتقي ثقافتان (أو ديانتان) عند حدوث أول اتصال فيما بينهما. يُفيد الانطباع الأول الناتج عن الاتّصال الأوّلي أنَّنا غرباء بعضنا عن البعض الآخر، إلى درجة أنَّنا غير متأكدين من أنَّ الآخر الذي يقف قُبَالَتَنَا يَسْتَحِقُّ مِنَّا أن نعترف به بوصفه «بشريًّا». هذا هو مصدر الحاجة إلى تعميق التفكير الإبستيمولوجي أكثر حول ما يعنيه التأويل من زاوية العمليات المؤسسة للبحث الإثنوغرافي. يُفصح غيرتز عن المعضلة في الصياغة المستفزّة التالية: «لا ينبغي لنا مقارنة مدى انسجام تفسيراتنا بكتلة من المُعطيات التي لم تخضع للتأويل، أي بأوصاف مائعة إلى أبعد حدّ، إنما بالقدرة الخاصة بالمتخيّل العلمي الذي يُدْخِلُنَا في صِلَةٍ بحياة الأجانب» (نفسه، 16).

توجد أُطروحة لَا تَقِلُّ أَهَمِيَّةً، وهي أن الوصف-التأويل ٱلْمُنْصَبّ على الأفعال الرمزية يتعلّق بأحداث، ولا يتعلّق ببِنيات. إن فهم ما يحدث فعليًا داخل ثقافة ومجتمع معيّنَين هو المهمّة التي يجب أن تحظى بالأولوية لدى عالِم الأنثروبولوجيا، مما يعني «تشييد قراءة لما يحدث فيهما» (نفسه، 18). لا تطرح مسألة الانسجام التي تمكّن من ربط مختلف الأفعال الرمزية بعضها ببعض إلّا في مرحلة ثانية. بعدما رفض غيرتز وضع طريقة عمل عالم الإثنولوجيا تحت شعار شديد التبجّح «*Veni, vidi, intellixi*» «تعالَ وشاهدْ وافهمْ»، يعتبر أن التحليل الثقافي يحتمل خاصية افتراضية بارزة، لأسِيَّمَا وأنه تفرّغ لتأويل هدير الخطاب الاجتماعي. وحينما ينحصر ذلك التحليل داخل تُخوم «حقل» بعينه، لا يعني ذلك

(*) معادلات رياضية.

أنه قد تَحَوَّلَ بالنسبة إليه إلى «مختبر» يهدف إلى التحقّق من النظريات الجاهزة مسبقًا. بعد أن اتخذ البحث الإثنوغرافي صورة المقالة العلمية من حيث جنسه الأدبي، وجد نفسه في مواجهة جدلية الكلّي والجزئي، وهي الجدلية التي تميّز الحلقة الهيرمينوطيقية.

إذا كان هذا البحث، من جهة أولى، لا يملك سبيلًا إلى إهمال الصياغات المفهومية والنماذج النظرية، يظلّ توتر حادّ يخترقه بين الحاجة إلى التحليل والرغبة في فهم الأفعال الرمزية التي تُهيكل رؤية العالم في الثقافات الأجنبية. يُبدي هذا التوتر الجوهري مقاومة قوية ضد الصياغات النَّسقية المبالغة في التجريد. يُعتبَر «الهَمَجي العاقل» «sauvage cérébral» (نفسه، 358) الذي لم يفتأ ليفي-ستروس يحلّل آليات اشتغال ذهنه من بين صور التعبير النموذجيَّة عن هذا التيار. يعتبر غيرتز، على خلاف هذه التصوّرية الديكارتية intellectualisme، أن «المهمة الرئيسية الخاصة بالصياغة النظرية لا تتمثّل في تشفير الانتظامات المجرّدة، بل في التمكين من الوصف المكثّف، ولا تَتَمَثَّلُ في التَّعميم نتيجة التعالي على الحالات الجزئية، بل في التعميم داخل نِطاقها» (نفسه، 27). يعتبر عمل الفهم الثقافي والإثنوغرافي للأفعال الرمزية أقرب إلى الكشف الطبي منه إلى صياغة معادلة خوارزمية.

يَتَغَلَّبُ هذا التصوّر المتعلّق بالدّور الذي تلعبه النظرية داخل الأنثروبولوجيا الثقافية على التقابل الموجود لدى ديلتاي بين «الفهم» و«الشرح»، لخدمة تمييز مثمر أكثر بين «التسجيل» («الوصف المكثّف») و«التخصيص» («الكشف») (نفسه، 27). يتضمّن «الوصف المكثّف» و«الكشف» بدوره عمل تأويل لا ينتهي من حيث المبدأ، لأن «الدّراسة الثقافية لا تكتمل في جوهرها، بل نقول أكثر من ذلك، كلما كانت الدّراسة الثقافية أكثر عمقًا، كانت غير مكتملة» (نفسه، 29). لا يُدير هذا التعميق ظهره للظواهر السطحية المُكتفية بالظواهر العارضة، من أجل النزول إلى البِنيات المنطقية التحتية. يعتبر غيرتز أن محاولة فهم البعد الرمزي في السلوك الاجتماعي - سواء أتعلّق الأمر بالفنّ والدِّين والأيديولوجيا والعلم والحق والأخلاق أو «بالحسّ المشترك» - لا ينبغي لها أن تصرفنا عن البدائل الصعبة الوجودية المتصلة بالحياة اليومية، من أجل اسْتِيطَان عالَم يَتَكَوَّن من بِنيات معقولات خالصة. على العكس من ذلك، تضعنا محاولة الفهم تلك في مواجهة

البدائل الصعبة بصورة جديدة. بهذا المعنى، «لا تَتَجَسَّد الدعوة الأساسية الكبرى إلى أنثربولوجيا تأويلية في تقديم أجوبة عن أسئلتنا الأكثر عمقاً، بل في تيسير التوصّل إلى الأجوبة التي اقترحها الآخرون لها . . . وبعد ذلك في تسجيل تلك الأجوبة في السّجل الذي نستطيع مراجعته للاطّلاع على كلّ ما قاله الكائن البشري» (نفسه، 30).

2. يهتم غيرتز من المنظور نفسه بالدِّين بما هو نَسَق ثقافي[98]. تُشير الجملة التي وضعها جورج سانتيانا (George Santayana) في مستهلّ دراسته التي خصّصها لهذه المسألة إلى الرهان الذي يحتمله هذا التساؤل داخل فلسفة الدِّين. تُذَكِّرُنا تلك الجملة بموقف شلايرماخر: لا ينبغي لنا أن نُنكر على سائر الديانات الحيّة، بدون استثناء، تَميُّزَها بمواصفات ذاتية تثير الانتباه، ما دامت كلٌّ منها تعبّر عن طريقة مخصوصة في الإقامة داخل العالم. اعتبر غيرتز أن البحث المعاصر في حقل الأنثربولوجيا الدِّينيَّة يتحرّك داخل إطار تراث ثقافي محدّد المعالم ويحمل بصمات أسماء دوركايم (1858-1917) وماكس فيبر (1864-1920) وفرويد (1856-1939) ومالينوفسكي (1884-1942). قد يكون من الأفيد لنا الاعتراف بخصوبة الأنثروبولوجيا الدِّينيَّة، مع التساؤل في الوقت نفسه عن مدى إمكان توسيع أُفقها، بدل الاكتفاء برفضها باسم نظرية تتطلّع إلى النجاح، في حين يبدو أن هؤلاء الروّاد الكبار قد فشلوا في مسعاهم (كما فعل ذلك رنيه جيرار René Girard). يستند توسيع الأُفق الذي دعا غيرتز إليه إلى أعمال تالكوت بارسونز (T. Parsons) وشيلز (E. Shils). نُعَرِّف الدِّين كما يلي، من زاوية الأنثروبولوجيا الثقافية:

«1. منظومة من الرموز تتبدّى الغاية منها في 2. إقامة نماذج ومبرّرات قوية ومُقنعة لدى الناس، وتهدف إلى التَّحقُّق على المدى الطويل 3. من خلال صياغة تَصَوُّرات مُتَعَلِّقة بنظام عام للوجود الفعلي و4. من خلال إضفاء هالة وجود عارض، بحيث إن 5. الانفعالات والمبرّرات تبدو واقعية بصورة حصرية»[99].

نواجه تعريفًا تِقْنِيًّا يَسْتَحِقُّ كلُّ عنصر منه تفسيرًا مُفَصَّلًا في أُفق البحث عن نموذج إبدالي هيرمينوطيقي لفلسفة الدِّين.

---

(98) *Ibid*, chap. IV, p.87-125; trad.: «La religion comme système culturel». In: R. E. BRADBURY (éd.), *Essais d'anthroplogie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, p.19-66.

(99) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, p.90.

أ. يُهمّ القرار النظري الأول المعنى الذي يجب خَلْعُه على مصطلح الرُمز (أو على «الشكل الرمزي» بالمعنى الذي يذهب إليه كاسيرر). اعتبر غيرتز أن الأعمال الثقافية الهادفة إلى صياغة رموز وإلى تعرّفها واستعمالها، «أحداث اجتماعية لا تختلف في شيء عما عداها»، بمعنى أنها «أعمال ظاهرة للعموم على غرار الزواج وقابلة للملاحظة على غرار الفلاحة» (نفسه، 91). لا تنبني الطريقة التي تُشَكِّلُ بها الأفعال الثقافية السلوك الاجتماعي سِرًّا خَفِيًّا عن الأنظار، كما هو الشأن في الشفرة الوراثية، بل تظلّ بادية للعيان: دورها هو أن «تخلع معنى، أي أن تخلع صورة مفهومية موضوعية على الواقع الاجتماعي والسيكولوجي، حيث تتلوّن الأعمال الثقافية في الوقت نفسه بألوان ذلك الواقع وتفرض عليه قالبها الذاتي» (نفسه، 93).

ب. ما يُمَيِّزُ الرموز الدِّينيَّة هو أنَّ تأثيرَها يمتد على المدى البعيد، بفضل المبرّرات والمواقف العاطفية التي تُصاحبها. لو لم يوجد حدّ أدنى من الأقوال «النظرية»، أي لولا ادّعاء التوصّل إلى معرفة بخصوص الوضع النهائي للأشياء، لظلّت استمرارية وجودها لغزًا مُحَيِّرًا. والاعتقاد الأساس الجاثم خلف «إرادة الإيمان»، بصرف النظر عن مضمونه، هو أن الواقع يقبل الفهم وأنه بالإمكان الاهتداء إلى الطريق الذي يوجّهنا داخل عالم يحمل معنى. تخدم الرموز الدِّينيَّة هذه الرغبة في معرفة الطريق بأسلوبها الخاص، بعدما اقتنعنا بأننا لا نملك القول الفصل في الأخير، بحُكم الحدود المضروبة على القدرات التحليلية التي تميّز فهمنا وبحكم حدود قدرتنا على التَّحَمُّل وحدود حدوسنا الأخلاقية.

ج. لكننا لن نَنْفُذَ، حَسَب غيرتز، إلى قلب المشكلة التي تطرحها هذه المعتقدات على النظرية الأنثروبولوجيّة، إلّا إذا ما اهتممنا بالطريقة التي يتجاوز بها الإيمان الدِّيني صور الاستهتار بحاجتنا إلى النظام والمعنى، وهو الاستهتار الذي يبدو أن التجربة اليومية تُوقعنا في حبائله. يظهر الدِّين آنذاك، كما هو الحال لدى فتغنشتاين، بوصفه أسلوبًا خاصًا في النظر إلى العالم، ويظهر قبل ذلك بوصفه أسلوبًا في التصرّف بداخله. كان ديلتاي قد أكّد ذلك: تشكّل «رؤى العالم» و«أساليب الحياة» وحدة لا تنفصل.

د. يُقرِّبُنا العنصر الرابع في التعريف أكثر من مفهوم التجربة الهيرمينوطيقية،

كما حدّدناها من قبل. ما معنى «الإيمان» في السياق الدِّيني؟ هذا هو السؤال الحاسم! لا يمكن تفسير الإيمان الدِّيني كما لو كان استقراء على طريقة بيكون (Bacon)، عندما انطلق من التجربة العادية. يفترض الإيمان لزومًا التَّسليم بوجود سلطة تُغَيِّرُ النظرة التي نُلقيها على التجربة. هل هذه نزعة سلطوية؟ يعتبر غيرتز، على غرار ماكنتاير (MacIntyre) أن المتديّن لا يُبَجِّل السلطة بما هي سلطة، بل يقبل وجود سلطة تُرْشِدُه إلى ما يستحق التبجيل.

سعى غيرتز إلى الكشف عن المعضلة الخاصة التي تفصل الموقف الدِّيني عن موقف «الحسّ المشترك» وعن الموقف العلمي وعن الموقف الجمالي، بناء على بعض مُقترحات مذهب ظاهراتية الواقع الاجتماعي الذي بلوره ألفريد شوتس (Alfred Schütz)[100]. ما يميّزه عن منظور «الحسّ المشترك» هو واقع أنه «يدخل مغامرةً بعيدةً عن وقائع الحياة اليومية في اتجاه وقائع أكثر سعة تصحّح وتستكمل الوقائع الأُولى»[101]. لم يكن هاجسه الأساس هو التأثير في هذه الوقائع الممتدة في أفقها، بل هو التسليم بها والإيمان بها. ما يُمَيِّز الموقف الدِّيني عن الموقف العلمي هو أن الشعار الذي يهتدي به هو الالتزام بدل المباعدة، وهو الالتقاء بدل التحليل. تصدق الملاحظة نفسها على الصِّلة بالموقف الجمالي: يُعمّق الدِّين الهاجس المتعلّق بمعرفة ما هو «واقعي» بصورة «واقعية» نهائية، بدل خلق عالم سراب وهمي. على هذا النحو، «يتنبه الدِّين إلى بِنية معقّدة مخصوصة من الرموز ويسلّحها بسلطة إقناعية تشكّل ماهية السلوك الدِّيني من الزاوية التحليلية» كما يُسَلِّح الميتافيزيقا، التي تعكسها تلك الرموز وأسلوب الحياة الذي تباركه، بالسلطة نفسها» (نفسه).

وظيفة الطقس هي تأمين بعض الانسجام بين أخلاق معيّنة ونظرة معيّنة إلى العالم. اعتبر غيرتز أن «أداءات الطقوس» تقوم بالدور الذي كان شلايرماخر يُنيطه بالحَدْس والشعور. وهذا ما أبرزه بالتفصيل في ضوء «الوصف المكثّف» للإنجازات المسرحية لقبيلة بالين، والتي تعرض على المسرح صراعًا أسطوريًا

---

(100) Alfred SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienne, Springer, 1960; ID.: *The Structure of the Life-World*, Londres, Heinemann, 1974.

(101) Clifford GEERTZ, *The interpretation of Cultures*, p.112.

بين الساحرة رانغدا Rangda والوحش بارونغ Barong. لا يتعلّق الأمر بالنسبة لأهل بالين بمشهد نتفرّج عليه، بل بطقوس يجب القيام بها وتستلزم مشاركة الجميع، بالرَّغم من أن تلك الفرجة اتخذت شكلًا مسرحيًا لا يخفى على أحد. بهذا المعنى، يُؤيِّد الوصف الذي قام به غيرتز أُطروحات غادامير المتعلّقة بعدم التمييز الجمالي، والتي فصّلنا فيها القول أعلاه في الفصل السابق. اعتبر أن «الأداء المسرحي» الذي يتعلّق الأمر به هنا «يشبه قداسًا احتفاليًا ولا يشبه عرض مسرحية جريمة داخل الكاتدرائية: ينبني ذلك الأداء على ضرورة الاقتراب منه أكثر، بدل الانعزال» (نفسه، 116). قد ترتدي المشاركة بالتحديد شكل القلق لمهووس بالقتل يستبد بالمتفرّجين وبالممثّلين على السواء.

هـ نستطيع إيجاد رابط بين العنصر الخامس والأخير في التعريف الأنثروبولوجي للدِّين وتأمّلاتنا حول قَابِلِيَّة ترجمة المقدّس، وهو المشكل الذي استشهدت عليه بقصيدة: الآخر *Das andere* لماري لويز كاشنيتس (Marie-Luise Kaschnitz). يؤكّد غيرتز أنه بالرَّغم من أن الطقوس الدِّينيَّة تسعى إلى تَقْرِيبنَا مما هو «واقعي بالفعل»، «لا أحد، حتى ولو كان قِدِّيسًا، يُقِيمُ بالعالم الذي ترمز إليه الرموز الدِّينيَّة إقامة دائمة، على خلاف تصوّر المقدّس الذي يحوّله إلى عالم مستقل بذاته» (نفسه، 119). اعتبر غيرتز، على غرار شوتس، أن التجربة الدِّينيَّة، مهما كانت درجة قوتها، لا تستطيع إلغاء عالمنا اليومي الذي ننتمي إليه في جذورنا، والذي يصفه هوسرل بأنه «أرضية الإيمان» الأصلية.

ليست المشكلة مرتبطة بمعرفة كيفية الإقامة داخل «عالم ورائي» ديني، بل هي مشكلة فهم قدرة بعض الاستعدادات والمواقف الذهنية الناجمة عن الطقوس الدِّينيَّة على أن تؤثّر في الفكرة التي يكوّنها المرء عن عالم الوقائع الخام التي يضطر إلى مواجهتها باستمرار وإلى «تلوينها». «ما يجعل الدِّين يحظى بأهميته في عيون عالِم الاجتماع هو أنه يُمْلِي مسحة معيّنة على وجود النظام الاجتماعي، على غِرار ما تفعله البيئة والسلطة السياسية والرفاهية والإكراه القانوني والرابطة العاطفية»، بدل القول إن الدِّين يصف النظام الاجتماعي، كما يزعم المذهب الوضعي المبتذل ذلك (إذا افترضنا أصلًا أن الدِّين يصفه، فإنّ ذلك يتحقّق بطريقة منحرفة جدًّا وناقصة جدًّا) (نفسه).

يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية، التي تسعى إلى اقتفاء أثر الأنثروبولوجيا الثقافية لدى غيرتز، أن تُراعي هذه الحركة الدؤوب ذهابًا وإيابًا، بين المنظور الدِّيني ومنظور الحسّ المشترك، وهي تتحاشى اعتبار الإيمان الدِّيني خاصية تَتَمَتَّعُ لدى المرء بالاستقرار نفسه الذي يميّز إقامته ومهنته ووضعه الاجتماعي المستقر داخل المنظومة العائلية، كما يحدث ذلك غالبًا في تصوّرنا للاستقرار. تسمح هذه الأطروحة بتجاوز الطلاق المعهود بين تأويلات «الذهنية البدائية» التي دافع عنها ليفي-برول (Lévy-Bruhl) من جهة ومالينوفسكي من جهة ثانية. بينما ركّز ليفي-برول[102] على الواقع الخلفي الذي يوجد خلف التجربة الدِّينيَّة لدى «البدائيين»، اهتمّ مالينوفسكي بالطريقة التي استوعب بها هؤلاء التجربة العادية. اعتبر غيرتز أن المشكلة الحقيقية تُهِمُّ التفاعل بين المقاربتين، وهو التفاعل الذي يحظر علينا أن نُحَوِّل «البدائي» إلى كائن يسكن عالمًا لا يُهيكله شيء آخر غير أوجه اللقاء «الغيبية» بالمقدّس، أو أن نُحَوِّله على العكس من ذلك إلى كائن يقطن عالمًا يتضمّن أفعالًا نفعية فقط.

إذا لم يكن عالم الديانة «البدائية» (أو «الأولى» حَسَب اصطلاح مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) عالمًا منسجمًا، بل يتوفّر سلفًا على مناطق دلالية، نكتشف من جديد جدلية هيستيا وهرمس التي تُعَدُّ المفتاح الذي نفهم من خلاله التجربة الهيرمينوطيقية. كما أكّد غيرتز ذلك، سيرًا على آثار شوتس، اعتبر أن الإنجاز الحقيقي الذي يقوم به الفهم ينصب على «الإقرار بوجود اختلاف كيفي - نَتَحَقَّق منه في الواقع، وليس متعاليًا بطريقة مجرّدة - وعلى تتبّع هذا الاختلاف الموجود من جِهة أُولى بين الدِّين الخالص والدِّين التطبيقي وعلى تتبّع الاختلاف الموجود من جِهة ثانية بين لقاء ما نفترض فيه أنه يمثّل 'الواقع الحق' وقراءة التجربة العادية في ضوء ما يلوح أن هذا اللقاء يكشف عنه». تتمكّن الظاهراتية الهيرمينوطيقية من وسائل فهم ما يقوله المرء المُنتمي إلى قبيلة بورورو Bororo حين يُؤَكِّد أنه ببغاء وما يقوله الرجل المسيحي حين يؤكّد أنه قد ورث الخطيئة الأصلية، خارج أية «نظرية غيبية بدائية يتفكّك فيها العالم المعتاد داخل عالم أفكار غريبة وبعيدًا عن أيّة نظرة مصلحية بدائية يتفتّت فيها الدِّين إلى أجزاء من

---

(102) Jean CAZENEUVE, *Lucien Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1963.

الأوهام المفيدة»[103]، بفضل القيام بعمليات تَنَقُّل لا تنتهي بين العالمين، وهي عمليات اتَّخذت أحيانًا صبغة 'قفزات' حقيقية، على طريقة كيركيغارد.

من بين الفوائد الجَمَّة التي قد تَحْصُدُهَا الظاهراتية الهيرمينوطيقية من معرفة هذه العلوم بعد فتح ذراعيها للأنثروبولوجيا الدِّينيَّة وتاريخ الأديان، هي الانتباه إلى أن «عمليات التنقّل» التي لا تنتهي بين المستوى «الدِّيني» والمستوى «الدنيوي» تكتسي ملامح مختلفة كلّ مرة، على خلاف ما يزعمه منهج المقارنة السطحيّ. يجوز لنا أن ننقل إلى حقل فلسفة الدِّين ما يعتبر غيرتز أنه يمثّل «إحدى المشكلات المنهجيَّة الرئيسة التي تواجه كلّ من يسعى إلى الكتابة عن الدِّين بمصطلحات علمية: التخلّي عن نبرة مُلحد القرية الساذج وعن النَّبْرَةِ المندفعة لدى واعظ القرية الساذج، والتَّخَلِّي عن مظاهرهما المتطوّرة، من أجل إماطة اللِّثام بطريقة واضحة ومُحايدة عن المخلَّفات الاجتماعية والسيكولوجيَّة التي تخلِّفها المعتقدات الدِّينيَّة المخصوصة» (نفسه، 123).

بيبليوغرافيا

الطبعات.

- ADAM, J. M., BOREL, M., J., CALAME, C., KILANI, M. (éd.), *Le Discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne, Payot, 2e éd. 1995.
- AFFERGAN, F., *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'athropologie*, Paris, PUF, 1987.
- BIANCHI, U., *Probleme de Religionswissenschaft*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1964.
—, *La Pluralité des mondes. Vers une anthropologie*, Albin Michel, 1997.
- BLEEKER, C. J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leyde, E. J. Brill, 1963.
--, «Wie steht es um die Religionsphänomenologie?», *Bibliotheca Orientalis* 28 (1971), p.303-338.
- BLEEKER, C. J. (éd.), *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions*, Leyde, E. J. Brill, 1955.
- BORUTTI, S., *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*, Milan, Guerrini, 1991.
- BOYER, P. (éd.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolisms*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- BRADBURY, R. E. (éd.), *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972.
- BRENNEMAN, Jr. W. L., YARIAN; S. O. et OLSON, A. M. (éd.), *The Seeing Eye*.

(103) Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, p.121.

Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion, University Park-London-Pensylvania State University Press, 1982.

- DEGUISE, P., *Benjamin Constant méconnu. Le livre de la religion avec des documents*, Genève, Droz, 1966.
- DESPLAND, M. (dir.), *La Tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire*, Québec, Université Laval, 1991.
- DESROCHE, H., SÉGUY, J., *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970.
- DOUGLAS, M., EVANS-PRITCHARD, E. E., *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, PUF, 1974.
- GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.
- JONCHERAY, J. (éd.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997.
- KILANI, M., *L'Invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994.
- KRISTENSEN, W. B., *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion.* La Haye, M. Nijhoff, 1960.
- LEACH, E. R., *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968.

—, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980.

- LONG, C. H., *Significations. Signes, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphie, Fortress Press, 1986.
- PANNIKAR, R., *Myth, Faith and Hermeneutics. Crosscultural Studies*, New York, The Paulist Press, 1979.

—, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.

- PENNER, H. H., «Is Phenomenology a Method for the Study of Religion?», *Bucknell Review* 18 (1970), p.29-54.
- PLATVOET, J. G., *Comparing Religions. A limitative Approach*, La Haye-Paris, Mouton, 1983.
- PYE, M., *Comparative Religion. An Introduction through Source Materials*, Newton Abbot, David and Charles, 1972.
- RUDOLPH, K., *Historical Fundamentals of the Study of Religions*, New York, Macmillan, 1985.

—, *Geschichte und Probleme der Religionwissenschaft*, Lyde, E. J. Brill, 1992.

- SHARPE, E. J., *Comparative Religion. A History*, Londres, Duckworth, 2e éd. 1986.

—, *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 1, Toronto, Toronto University Press, 1989.

- SKORUPSKI, *Symbol and Theory. A Philosphical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1976.
- SPERBER, D., *Le Savoir des anthropologues. Trois essais*, Paris, Hermann, 1982.
- VERNANT, J.-P., Religions, histoires, raisons, Paris, Maspero, 1979.
- WAARDENBURG, J., *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève Labor et Fides, 1993.

—, «Toward a new style of phenomenological research on religion», and *Reflections on the Study of Religion, including a essay on the work of Gerardus Va der Leew*, La Haye-Paris, Mouton, 1978, p.113-137.

—, «Religionsphenomenologie», TRE 28 (1997), p.731-749.

WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1921), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988.

WAHLING, F. (éd.), *Contemporary Approaches to Religion*, t.I, *The Humanities*, t.II, *The Social Sciences*, Berlin, Mouton, 1983-1984.

ZUESSE, E. M., «The role of intentionality in the phenomenology of religion», *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1985), p.51-73.

التأسيس والهِبة والفهم: هل يستدعي تطرّف الظاهراتية التخلّي عن الهيرمينوطيقا؟

السؤال الثالث هو السؤال الأصعب، وهو السؤال الذي يشكّل خلفية قراءتي للكُتّاب الذين تَطَرَّقْتُ إليهم في الفصل الخامس من القسم الثالث: هل تنتصر مواقف ليفيناس وكريتيان ولاكوست وماريون وهنري لمذهب ظاهراتي هيرمينوطيقي عن الدِّين، أم تحملنا على تحويل نظرنا نحو آفاق أُخرى؟ يجب علينا أن نوجّه هذا السؤال إلى كلّ واحد من هؤلاء الكتّاب بالتحديد، آخِذِينَ في اعتبارنا أنه يتعذّر الجمع بينهم في إطار تصوّر مشترك عن الظاهراتية. بالفعل، إذا ما سَلَّمْنَا بأن القاعدة الأساسية في الظاهراتية التي تنص على: «العودة إلى الأشياء ذاتها» لا تُفيد فقط إنقاذ الظواهر، وهذا بَيِّن بذاته!، بل تُفيد في جوهرها إنقاذ نَمَطَ هِبَتِهَا، أي إنقاذ خاصيتها الظاهرية، فإنه يبدو جَلِيًّا أن كلّ واحد من المفكّرين الذين تعرّضنا لهم يرسم لنفسه «مخطط المحايثة» الخاص به (دولوز)، بُغية الكشف عن دلالة الظواهر، بما في ذلك الظواهر الدِّينيَّة إذا لزم الأمر.

يظهر «مخطط المحايثة» في وجوه مختلفة وَفْقَ الحالات. قد نُرجعه مرة إلى الفعل المؤسّس الذي ينجزه الأنا المتعالي، كما تسلّم الظاهراتية المتعالية لدى هوسرل بذلك، وتارة ثانية إلى الوعي القلق inquiétée (إذا لم يكن مسكونًا) منذ البدء بحضور الآخر، وهو أقرب إِلَيَّ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ لدى ليفيناس، ونُرجعه تارة ثالثة إلى مختلف وجوه الهِبة التي يرفعها ماريون إلى مقام مبدأ المبادئ في الظاهراتية الجذرية إلى أقصى الحدود، وقد نُرجعه أخيرًا إلى الانطباع-الذاتي الأصلي، بالمعنى الموجود لدى ميشيل هنري.

عندما نُقارن بين التحليل الذي خصّصناه للتأسيس الذي قام به هوسرل ومشهد الظاهراتية الفرنسية الجديدة، قد نتخيّل بسهولة أنها قد قامت بعملية تشبه طرد الأشباح، أملًا في التَّخَلُّصِ مِنْ الأب ٱلْمُؤَسِّسِ. قد يصرخ الأب المؤسّس في وجه كلّ واحد من هؤلاء الخَوَنة الذين كانوا يتظاهرون بأنهم أفضل أصدقائه بعبارات التأنيب. «أنت أيضًا. . .»، «*Tu quique...*» ويبدو أن أداة جريمة القتل، باستثناء حالات خاصة، كانت من ابتكار أول الخونة وأقدمهم: هايدغر وهو أول من حفر قبر فكرة العقل الظاهراتي الذي

يعتبر هوسرل أنه «الشكل البِنيوي والماهوي والكلّي الذي تَتّخِذه الذّاتيّةُ المتعالية بصورة عامة»[104] وإلّا لن يكون لهذا العقل وجود.

هذه هي الفرضية التي انبنت عليها الدّراسة التي اقترحها جوسلين بونوا (Jocelyn Benoist) للوضع الراهن الذي توجد عليه الظاهراتية[105]. بالرّغْم من أنني لا أتفق معه حينما اعتبر أن العودة إلى العالم المحسوس هي الكلمة التي تفتح آفاق ظاهراتية ما -بعد- هايدغر وما-بعد- الميتافيزيقا، سأحتفظ بالفرضية التي تفيد أن القاسم المشترك بين كلّ الكتّاب الذين يُدافعون عن توسيع حقل الظاهراتية هو التركيز على ظواهر الحدّ الأقصى *phénomènes limites* - وهي ظواهر الآخر والجسد والله والوحي والحياة والحدث، وما إلى ذلك» (نفسه، 23). بل تحدّث بونوا عن «هَوَس بفكرة الحدّ الأقصى»، وهو هَوَسٌ يُمْلِي على الظاهراتيين المعاصرين «الاشتغال في ظروف جدّ صعبة» (نفسه، 23)، بصرف النظر عن النتائج، هل هي إيجابية أم سلبية.

الظاهراتي مخرج مسرحي على شاكلة شكسبير - ليفيناس -.

كان حلم جميع الظاهراتيين الذين تَطَرَّقْتُ إليهم في المجلد الثاني هو الحفاظ على الظاهراتية «في حالة تأهّب مستمرة»، كما استطاع هوسرل وهايدغر إنجاز ذلك من قبل. ما معنى ذلك؟ يعني في البداية ممارسة ذهاب وإياب غير متناهٍ بين الاتصال بالأشياء ذاتها والتفكير في فكرة الظاهراتية نفسها. نستطيع الحديث بهذا الشّأن عن «حلقة ظاهراتية» يصفها ليفيناس بالعبارات التالية: «ينبني المنهج المطبّق هنا على تَتَبُّع شرط الأوضاع الإمبيريقية، لكنه يترك للتطوّرات، التي تُدعى تطوّرات إمبيريقيةً والتي يتحقّق فيها الإمكان الشارط - أي أنه يترك للتحقيق الملموس - دورًا أنطولوجيًا يُدَقِّقُ معنى الإمكان الأساسي، وهو دور محتجب عن الأنظار في هذا الشرط»[106]. والتقارب مع «الحلقة الهيرمينوطيقية» تقارب صارخ إلى درجة أن ليفيناس استعمل عَمَلِيًّا المصطلحات نفسها لتوصيف

---

(104) *Cartesianische Meditationen*, Hua I, p.92.

(105) Jocelyn BENOIST, *L'Idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001, p.1-43.

(106) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de poche, 2000, p.149.

«النمط النموذجي الذي يَعْتَمِدُهُ التَّفْكِير في التلمود»، حيث «إن الأشياء التي نرمز إليها بصورة محسوسة، لاَ تَنْمَحِي أمام مفاهيمها، بل تزوَّد بدلالات جديدة بعد مضاعفة مظاهرها المحسوسة»، كما ينص ديديه فرانك[107] على ذلك. بناء على هذا النمط من التفكير «تظلّ المفاهيم في عَلاقة تواصل دائمة مع الأمثلة أو تعود إليها، بينما كان من المفترض أن تكتفي باستعمال الأمثلة كقطعة خشبية مؤقتة تساعدنا على القفز في اتجاه تعميم الأمثلة، كما أن المفاهيم تُنير الفكر الذي يفحص بواسطة النور السرّي عوالم خفية أو معزولة ينفذ إليها[108]. لِنَحْتَرِس من أن نستنتج من ذلك أن علماء التلمود فلاسفة ظاهراتيون يشتغلون أيام الأحد، وأن الظاهراتيين علماء تلمود لا يعرفون وجههم الحقيقي!

خلاصة القول هي أن «الظاهراتية، أيًّا كان مذهبها، تنبني على مبدأ يفيد أن نمط الولوج إلى الموضوع أو إلى الكائن يكشف عن كينونته، كما تتضمّن في الحركة عينها أن قابلية تعَقل مفهوم من زاوية ظاهراتية لا تنفصل عن الأمثلة ولا عن الأوضاع الملموسة التي تمّ استحداثه انطلاقًا منها، كما تتضمّن أن المفاهيم لا تستطيع الانفصال عن الظواهر ولا يجب الإقدام على ذلك»[109]. من يخشى على نفسه خطر التَّعرُّضِ لصدمة كهربائية يتوفّر على مادتين «عازلتين» تمامًا؛ إمَّا اختصار الظاهراتية إلى مجرّد منهج لا غير، بل وإلى مجرّد «تقنية» تسمح بالذهاب بعيدًا مع التّفكير قليلًا؛ وإما أن يُحَوِّلَهَا إلى مذهب ثابت يتطلّب الذَّوْدَ عن حِمَاه ضد المخالفين له، وما أكثرهم.

يجب على الهيرمينوطيقا الفلسفية بدورها أن تَتَجَنَّبَ هذا الإغراء المزدوج. لا تستطيع تبرير وجود مفهوم «العقل الهيرمينوطيقي» إلّا بوضع قدميها داخل خط «التوتر العالي» نفسه. تَأَثَّرَت كلّ هذه الاستعارات «الكهربائية» مباشرة بالأطروحات التي بلورها ديديه فرانك في كتاب يحمل أكثر من دلالة: **مأساة الظواهر** *Dramatique des phénomènes*. لَجَأَ فرانك إلى تلك الاستعارات من

---

(107) Didier FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, p.155-156.

(108) Emmanuel LEVINAS, *L'Au-Delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Ed. de Minuit, 1981, p.127.

(109) Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, p.155.

أجل تحديد معالم ظاهراتية ليفيناس الذي يعتبر أن وصف البِنيات الأنطولوجيَّة للظواهر يعني «وصف الأوضاع الملموسة التي تُخرجها إلى الوجود». والمهمة التي يختصّ بها الوصف (الذي قد يَتَحَوَل إلى تأويل، بالرجوع إلى الواقع نفسه) هي هَيْكَلةُ «مُجْمَل هذه البنيات بوصفها قدرًا مماثلًا من الأوضاع المتشابكة بعضها في بعض بطريقة مأساوية» (نفسه، 159). يتحوّل الظاهراتي آنذاك إلى «مخرج مسرحي» ويَتَحَوَّل الفيلسوف بالنسبة إليه إلى تأمّل لا ينقطع في مسرح شكسبير[110]!

لا يُجْمِعُ كلّ الظاهراتيين، وهذا مُؤَكّد، على قَبول مثل هذه الصيغة المتطرّفة، التي تصطدم بأصداء أطروحة تُفيد أن «ممارسة الظاهراتية [. . .] تعني على الخصوص البحث في الحبكة الدرامية البشرية، أو التي تقع ما بين البشر، كما تعني التذكير بها داخل الآفاق المنفتحة حول 'المقاصد' الأولى للمعطى المجرّد، وهذه الحبكة الدرامية تعتبر تَجَسُّدًا للمفكّر فيه لديه [. . .] وهذا التجسيد هو 'الإخراج المسرحي' الضروري الذي انفصلت مستوياته المجرّدة داخل المقول في المفردات والقضايا. يتعلّق الأمر بالبحث عن الحبكة الدرامية البشرية بوصفها نسيج قابلية الفهم النهائية. وربما كان هذا أيضًا هو طريق عودة حكمة السماء فوق الأرض»[111]. ومع ذلك، فإن هذا التّصور الخاص بالظاهراتية يُعَبِّدُ الطريق أمام مذهب في فلسفة الدِّين يستحق دون أدنى شك أن ننعته بصفة هيرمينوطيقا فلسفية في الدِّين. سيكون الخيط النّاظِم في هذه المقاربة بالتحديد هو «الحبكة الدرامية المتَّصِلة بِالغَيْرِيَّة».

لغز التأسيس ومشكلة التأويل: كواليس النظرة الظاهراتية - ديدييه فرانك -.

كان الهَاجِسُ الذي حَمَلَ فرانك على الشروع في هذه التأمّلات هو هاجس الكشف عن حدود الظاهراتية التأسيسية التي انتقدها «باسم المطلب الظاهراتي

(110) Emmanuel LEVINAS, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p.60.

(111) Emmanuel LEVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p.247-248.

نفسه»[112]. يَكْتَسِي النقد الذي وَجَّهَهُ إلى المفهوم المحوري لظاهراتية هوسرل، وهو مفهوم التأسيس أهمية حاسمة في بحثنا عن إمكان تَلْقِيم الهيرمينوطيقا في الظاهراتية وعن الوجوه التي قد يَتَّخِذُها التَّلْقِيم.

لنعُدْ بادئ ذي بدء إلى العبارة التي استعملناها في الفصل الذي خصّصناه لهوسرل (Ba II, 17-70): يجب أن يَتَكَوَّنَ معنى مفردة «الله»، بصرف النظر عن «الوجود المُفارق» الذي يقال عن مرجع المفردة، داخل مُحايثة الوعي بصورة جذرية. ما يقال عن فكرة الله يقال بالمثل عن كلّ «الموجودات المفارقة» الأُخرى، التي لا تنتمي كلها بالتأكيد إلى جنس القول الدِّيني: مثل العالم والآخر والجسد والنعمة والوحي والمقدّس، إلخ. كما أكّد هوسرل ذلك في الفقرة 86 من كتاب الأفكار *Ideen I*، يحتمل مصطلح «تأسيس» دلالة ظاهراتية خاصّة وتستبعد أيّ التباس ممكن يتلبّس بمعاني الابتكار والخلق وإنتاج المعنى. تَحْظُرُ علينا فكرة الهبة نفسها إمكان أن نجد داخل الظاهراتية ما يُوافق فكرة الخلق من عدم *Creatio ex nihilo*. ليس التأسيس شيئًا آخر غير سيرورة تبعث بموجبها الإدراكات العقلية noèses الحياة في الشَّتَات الهيولاني وتعمل على تركيبه. يعني فعل «التَّأسيس» حَسَب فرانك «الاستيعاب أو التأويل حَسَب معنى مضامين الإحساس» (نفسه، 11). استعمل في هذا السياق استعارة «كواليس النظرة» الظاهراتية التي تُزَوِّدُنَا بخيط ناظم ممتاز يوجّه الأسئلة التي نطرحها.

يتساءل فرانك عَمَّا إذا كان الحظ قد حالف ظاهراتية هوسرل في سَعْيِهَا إلى استخراج الاقتضاء الضمني الأساسي الذي تقوم عليه، أَلَا وهو مفهوم التَّأسيس، لا سيما وأن تلك الظاهراتية تنبني على مشروع أساسي يقوم على استجلاء ظاهرية الظواهر. من مصلحتنا أن نهتم بهذا المفهوم، في إطار التأمّلات الحالية، على غرار اهتمامنا بمفهومي الإرجاع والهبة العزيزين على قلب ماريون في مذهبه الظاهراتي الجذري حول الهبة، أو بمفهوم الانطباع-الذاتي، وهو محور مذهب ميشيل هنري في «الظاهراتية المادية». ليست المشكلة بطبيعة الحال هي استبدال هذه المصطلحات بعضها ببعض، كما يفعل البهلواني حينما يداعب كرات

(112) Didier FRANCK, *Dramatique des phénomènes*, p.161.

مصبوغة بألوان مختلفة. على العكس من ذلك، يتعلّق الأمر بالتساؤل كيف يُغَيِّرُ كلّ اصطلاح مفهوم «العقل الظاهراتي» نفسه، كما يتعلّق بالانتباه إلى المعضلات (بل وإلى الصعوبات) التي لا مناص منها.

حينما يَتَعَلَّق الأمر بتصوّر هوسرل عن «العقل الظاهراتي»، تصبح المشكلة هي تحديد الدلالة الإيجابية لفكرة التأسيس. ما معنى «التأسيس»، إذا كنا نفهم منه أنه لا يعني الإنتاج والابتكار والخلق من عدم؟ يعني طرح هذا السُّؤال أنّنا نواجه ما دعاه هوسرل «المطلق الظاهراتي» أي البعد الزماني الأصلي، الذي يُعَرِّف الوعي بما هو وعي. يعتبر أن الوعي الأصلي بالزمن معطى داخل الشعور به، أي معطى داخل «انطباع-أصلي»(*).

تصطدم الظاهراتية بالمُفارقة المُفزعة التالية، في سَعْيِهَا إلى التفكير الجذري في معنى كينونة كلّ الوقَائِع: في آخر المطاف، يعتبر شيء ما غير قصدي، ونعني بالتحديد: «الانطباع-الأصلي» *l'archi-impression*، وهو شرط إمكان القصدية التي تمثّل «البيئة الكلّية التي يسبح فيها كلّ مَعيش الوعي». إذا كانت الظاهراتية متبصّرة لأنها توجّه نور القصدية في كلّ اتجاه، نصطدم في كواليس هذه النظرة بـ «ظواهر» بعيدة كلّ البُعد عن القصدية، ولا تحتاج للسَّبَبِ عَيْنِهِ لعملية تأسيس لها ولا يمكنها ذلك: الإحساس والانطباع والجسد والدافع.

لا يوجد إحساس بالذات دون إحساس بالآخر، بالنسبة لفرانك كما هو كذلك بالنسبة لدريدا. يَزْدَوِجُ الانطباع-الذاتي لا محالة «بانطباع-مُغاير»: «يأتيني

(*) كان هايدغر قد نشر سنة 1928، دروس هوسرل عن ظاهراتية الوعي الباطني بالزمان، كما أعاد رودولف بيرنيت (R. Bernet) نشرها سنة 1985 تحت عنوان Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893- 1917), Meiner Verlag، وقد ابتكر هوسرل مفهوم «الزمن المطلق» في هذا الكتاب، على اعتبار أن الزمن لا يقال بالنسبة إلى الحالات النفسية أو الذهنية للمرء. فضلًا عن ذلك، لا يَمُرُّ الزمن بطريقة بطيئة ولا سريعة، ناهيك عن أنه لا يتحرّك أصلًا، ما دامت الأشياء هي التي تتحرّك فيه. كما أن الزمن لا يُقاس بحركة الكواكب، على خلاف ما يفيده التصوّر الأرسطي. ومع ذلك، لا يتأسّس الزمان في طابعه المطلق إلا في ضوء عمليات التّركيب بين التّرقُّب (المستقبل) والتّذكُّر (الماضي) بناء على الانطباع-الأصلي (الحاضر الراهن بما هو تقاطع الماضي والمستقبل. [المترجم]

الانطباع الأصلي من الآخر، وأُعْطَى إيَّاه داخل إحساس» مما يعني أنَّ «العلاقة ببدن آخر تدخل في تكوين عَلاقتي ببدني نفسه» (نفسه، 31). ذَكَّرَنَا الكاتب نفسه بأنَّ هوسرل قد تَحَدَّثَ في بعض مخطوطاته المتأخِّرة غير المنشورة عن «قصدية الدافع الكلِّية التي تؤسّس بشكل موحّد كلّ حاضر أصلي بما هو بُعد زماني ثابت». نستنتج من ذلك نتيجة لا مناص منها: «إن مفهوم التأسيس غير محدّد المعالم في العمق. لا تستطيع الظاهراتية وصف مركزها، كما أنّها لا تَتَحكَّمُ في معناها الأقرب إليها. إن عدم تحديد مفهوم التأسيس ضروري ولا علاج له، وليس ظاهرة عارضة يمكن تداركها» (نفسه، 33). لا نعثر على حدود الظاهراتية المتعالية والمؤسّسة في المكان نفسه الذي التمسها هايدغر فيه، أي إنها لا تتلخّص في تَعَذُّرِ تقديم إجابة عن سؤال معنى الوجود. يتعلّق الأمر بدل ذلك بعجز الظاهراتية عن وصف قوى القصدية وعن وصف جذوتها، بالرَّغْم من أن «تأسيس الهيولى يتضمّن تأسيس القوة» (نفسه، 34).

رَكَّزت النظرة النقدية التي ألقاها فرانك على مفهوم «التأسيس» على صعوبة الجمع بين خطاب المعنى (القصدية) وخطاب القوة الذي أثرناه من قبل بخصوص فرويد ونيتشه. اعتبر فرانك أن المشكلة قد أصبحت مبدئية إلى درجة أنها تَحمِلُنَا على تَخَيُّلِ «ما بعد الظواهر» (نفسه، 105)، وهو ما قد نُؤَوِّلُه بعبارة أخرى «ما تحت الظواهر». بالنسبة للظاهراتية المؤسّسة: «يتمثّل تمظهر الموضوع [...] بشكل خاص في الطابع الظاهراتي للفهم الذي يُحَرِّكُ الإحساسات أو يؤولها والمَعيشات حاملة القصدية هي المسؤولة عن الخاصّية الظاهرية» (نفسه، 110). يعني التأسيس في هيئة الظاهرة أنَّ الأنا المتعالي يُمْلِي صورة قصدية على الهيولى الحسّية. يبرز الإحراج في واضحة النهار عندما نَعْكِفُ على لغز التأسيس الزماني الأصلي للوعي نفسه، وهو الذي نفترض فيه الأصل الأول لكلّ قصدية. لكن هوسرل كان قد اكتشف بهلع شديد كيف أن «الانطباع-الأصل» وليس القصدية، هو «المصدر-الأصلي لكلّ وعي ولكلّ كينونة تأتي بعد ذلك»[113]!.

---

(113) Hua X, 67.

ما هي نتائج الاكتشاف المذهل الذي أفضى إلى «تَعَذُّرِ اللجوء إلى مصادر الوصف القصدي وَتَعَذُّرِ استثمار المبدأ الرئيس فيه الذي يُفيد أن نمط العطاء يكشف عن كينونة المُعطى، على «ستوى المطلق الظاهراتي الذي يسمح بوجود كلّ وصف» (نفسه، 117)؟ يَضَعُنَا هذا السؤال في مواجهة عقدة الظاهراتية التي لا يملك الظاهراتي الاستخفاف بها، ما دام حريصًا على تبرير مشروعية «العقل الظاهراتي»، بدل الاكتفاء بتطبيق «التقنية الظاهراتية» تطبيقًا أعمى.

مفارقات الوهب ولغز الهبة - جان لوك ماريون -.

لن أعود مُجَدَّدًا إلى مناقشة صلب الموضوع، بعدما عمدتُ مرات متعدّدة في أُفق الظاهراتية الهيرمينوطيقية، إلى توضيح موقفي من المشكلات التي تُثيرها الظاهراتية الجذرية لدى ماريون بخصوص الهِبة. قد يكون من الأنسب لنا أن نتطرّق إلى المشكل من طريق آخر، في إطار الاستقصاء الذي نقوم به.

تُهمّ زاوية النظر الأُولى المكانة المهمّة التي أفردتها ظاهراتية الهِبة لمقولة الحدث. إذا ما أرجعنا مصطلح «المعطى» إلى المحاور الثلاثة الآتية، كما اقترح جوسلين بونوا (Jocelyn Benoist) ذلك[114]، في الأقل عندما يَتَّخِذُ المصطلح صورة فرضية: التصوّر الهيليو-مورفي، (المعطى: مادة مُعدّة لاستقبال الصورة) وميتافيزيقا الحضور (المعطى: امتلاء قصد الدلالة بفضل حضور الشيء نفسه «لحمًا ودمًا» في فعل الحَدْس) و«أسطورة الحياة الباطنية» (التي تُفيد أن المعطى هو ما ينتزع المرء من حياته الباطنية)، يجوز لنا التساؤل في خط الكاتب نفسه عمّا إذا لم تكن دلالة «المعطى» التي تقاوم التفكيك هي دلالة الوجود البَرّاني الجذري (نفسه، 64). نتحدّث آنذاك عن الوجود البَرّاني لكل ما يُشَكِّل «حدثًا» بطريقة أو أُخرى.

إذا ما ميزنا وراء التأويل الذي اقترحه بونوا عن الحدثية، فإن السِّمة البارزة المناسبة لوصف الحدث هي خاصّية السلبية passivité الأساسية فيه، علاوة على خاصّية الوجود المجاني الذي يغني الحدث عن طرح إشكالية تأسيس، ويُغْنِي

(114) Jocelyn BENOIST, *L'Idée de phénoménologie*, p.45-79.

كذلك أيضًا عن طرح إشكالية تبرير المشروعية. بهذا المعنى، نستطيع أن نقول عن زهرة سيليسيوس Silesius التي «تزهر دون سبب معقول» إنها «تُشَكِّلُ حدثًا». لكن لا شيء يسمح لنا حَسَب بونوا باعتبار الإزهار حدثًا استثنائيًا نرمق من خلاله إلى وجود يد واهبة خفية من ورائه، إذا ما ألقينا نظرة مَبنيَّة على حسن النية. اعتبر أنه «يجب أن يحافظ مصطلح المعطى بصورة كاملة على قيمته العارضة، وإلّا لن يعني الوجود المعطى أي شيء محدّد» (نفسه، 75).

يواجه الاعتراض برأيي صعوبات جوهرية، بالرَّغْم من أنني لا أنكر قوته:

أ. ألا يَحِقُّ لبعض الأحداث أن تنتزع منا الاعتراف بها، بحكم طبيعتها نفسها، بالقول إنها أحداث «فريدة مُتفرّدة»؟ تجد هذه الفَرَضية أفضل صيغة منطقية كاملة لها في مذهب «الهيرمينوطيقا الحدثية» «herméneutique événementiale» الذي وضع كلود رومانو (Claude Romano) أركانه في كتابين حول الحدث والعالم *L'Événement et le monde* وحول الحدث والزمان *L'Événement et le temps*، وهما الكتابان اللذان يظلّان ثابتين نُصب أعيننا في أفق النموذج الإبدالي للعقل الذي نسعى إلى تأسيسه.

ب. تتعلّق الصعوبة الثانية باستعمال العنف في إقصاء «المسألة الخيالية بخصوص 'الواهب'» (نفسه، 75). بالرَّغْم من أننا متفقون على ضرورة تجنّب أيّ التباس مُمكن بين مشكلة «الموهوب» و«هيئة الهبة»، هل يُعَدُّ ذلك مبررًا كافيًا للتخلّي عن الأسئلة التي تطرحها أنثروبولوجيا الهِبة على الفلسفة، وعلى الظاهراتية أيضًا؟ إذا لم يكن بالإمكان تجاهل اجتهاد روّاد الظاهراتية الدِّينيَّة، كما سلّمنا بذلك عقب تأمّلاتنا عن صِلات الوصل بين فلسفة الدِّين والأنثروبولوجيا الدِّينيَّة، قد يكون من مصلحتنا ركوب البحر مع مالينوفسكي من خلال متابعة عمله مغامرو الباسيفيكي الغربي *Les Argonautes du Pacifique occidental* ومتابعة أعمال فرانتز بواز (Franz Boas) عن ظاهرة بوتلاتش *potlatch* لدى هنود كواكيتل kwakiutl(*)، وهي الظاهرة التي زوّدت مارسيل موس (Marcel Mauss) بالمادة

(*) تعتبر potlatch مؤسسة سوسيو ثقافية، تقوم بموجبها عشيرة معيّنة بتسليم هدية إلى =

الخام لكتابه مقالة في الهِبة *Essai sur le don*. على خلاف ما يتبادر لأول وهلة إلى الذهن، لا تزال الإشكالية الأنثروبولوجيَّة الخاصة بالهبة تحتفظ بكامل حيويتها داخل الدِّراسات الفلسفية المعاصرة المخصّصة لهذا المفهوم، مع التذكير بأن هذه الدِّراسات لا تنتمي بكاملها إلى الظاهراتية.

تعتبر الطريقة التي تتبّع بها مارسيل إيناف (Marcel Hénaff) «عالم الهبة» في القسم الثاني من كتابه ثمن الحقيقة[115] شاهدًا ممتازًا على مدى هذه الرَّاهِنيَّة التي تَصُبُّ مباشرة في سَعْيِنَا إلى تأسيس ظاهراتية هيرمينوطيقية عن الدِّين. لقد سعت سائر المجتمعات، خلال العهود البائدة قبل ظهور مقولة الإنسان الاقتصادي *home œconomicus*، إلى اعتماد الهدايا ابتغاء توجيه الشكر والتكريم والصِّلة. تُثير هذه الظاهرة الأنثروبولوجيَّة سلسلة من الأسئلة الجوهرية التي لا ينبغي على الفلسفة أن تتجاهلها. يُهمّ البعض منها مباشرة تأويل الظواهر الدِّينيَّة. يتساءل إيناف قائلًا: «لماذا الهِبة وتبادل الخيرات بين المجموعات أو بين الأفراد والتي تُعتبر ثمينة هي بمثابة الطريقة الوجيهة من أجل التعارف وإبراز التبجيل وضمان استمرارية العلاقة؟ لماذا لا زلنا نعتمد مثل هذه العطايا للإعراب عن الصِّلة التي تجمعنا بكائنات غيبية قادرة على تحقيق مصيرنا؟ ما معنى هبة الآلهة؟ وما هو واجبنا تجاهها بالمقابل؟ كيف برزت ظاهرة التضحية؟ ما هي واجباتنا بعضنا تجاه بعض؟ كيف ينشأ الدِّين ونتحلّل منه؟ هل توجد أدنى صِلة جامعة بين دَيْن رمزي ودَيْن نقدي؟» (نفسه، 33).

تنفتح هذه الأسئلة على ورشة بحث واسع الأفق، لكنني سأحتفظ بأطروحات إيناف التي تدخل مباشرة في مجال استقصائنا الذي وضع تحت رعاية الهيرمينوطيقا، وهو ما سبق لأفلاطون أن قدّمه في صورة «هِبة إلهية» يجب تكريمها بحظوة خاصة، بدل الاستهزاء بها، على خلاف ما يقدّمه العلم أو التقنية.

= عشيرة أخرى، بناء على طقوس محدّدة، لكن العشيرة الأخرى مطالبة بإرجاع الهدية من القيمة نفسها. [المترجم]

(115) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Ed. du Seuil, 2001, p.137-381.

1. وضع إيناف لغز الهِبة الاحتفالية *don cérémoniel* من جديد أمام أنظارنا، كما تساءل عنه مارسيل موس في كتابه الشهير الذي يعود إلى سنة 1924 مقالة في الهِبة *Essai sur le don*. اعتبر إيناف أننا حين نُلقي نظرة على هذه الظاهرة التي تفتقر إلى تفسير لن نُنصفها حقًّا بالرجوع إلى التفسير الاقتصادي القائم على المقايضة، الذي لا يرى فيها غير آثار بدائية للاقتصاد التجاري، ولا بالرجوع إلى التفسير الأخلاقي، وهو التفسير الذي لا يرى فيها غير تعبير عن كرم الإيثار، بينما تعتبر تلك الظاهرة ممارسة احتفالية أثناء عملية تبادل الهدايا، وتؤكّد وحدها كيف أن الإنسان يُعتبر «حيوانًا احتفاليًّا» إلى هذه الدرجة العالية، بالمعنى الذي يقصده فتغنشتاين بهذا المصطلح (BA II, 517-523). إذا كانت أشكال الحياة هذه تثير لغزًا، لا يجد اللغز مبرّر وجوده في كونية الظاهرة فحَسْب، ولا في الرجوع إلى أن الأمر يتعلّق «بواقعية اجتماعية شاملة» تمتد إلى مناحي الحياة الاجتماعية، ويُفصح فيها المجتمع عن نفسه بما هو مجتمع، حَسَب العبارة الشهيرة التي أطلقها مارسيل موس. اللغز الحقيقي هو لغز الصِّلة الضرورية المعقودة بين الأفعال الثلاثة: الهبة ولزوم تقبّلها قَبولًا حسنًا، والإجابة التي تَتَّخِذُ صورة هدية-مضادة.

ما هو المنطق المتحكّم في مثلّث «الهبة-التقبّل-الرّدّ»؟ اكتفى ليفي-ستروس بالرجوع إلى منطق المعاملة بالمثل. لكن إيناف يؤكّد بأن القراءة التي قام بها ليفي-ستروس لكتاب موس مقالة *l'Essai* قد أهملت جانب المُشكل الذي يشكّل لُبّ اللغز، وبالرَّغْم من وَجاهة تلك القراءة: «نعتبر كلّ ما نتفضّل بإلقائه من مال في مجرى الهِبات جزءًا لا يتجزأ من كينونة الواهب» (نفسه، 168). «من يَهَبُ شيئًا يَهَبُ نفسه، وإذا كان المرء يَهَبُ نفسه، فالسَّبَبُ في ذلك هو أنه مَدِينٌ - بنفسه وبماله- للآخرين»[116]: تُفصح هذه العبارة، برأي إيناف، عن «تقدّم نفس الذات إلى قلب الآخر، أو تقدّم الآخر إلى قلب الذات»[117].

إن «نظام الهبة» هو الذي شهد في البداية على مستوى الكائن - المجموع

(116) Marcel MAUSS, «Essai sur le don», *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p.159.

(117) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.171.

الاجتماعي، كيف أن الغَيْرِيَّة جزء لا يتجزأ من الذات عينها. يَتَعَزَّز الطّابع المُلغز للظاهرة أكثر عندما نفكّر في الوحدة المتراصّة المتألّفة من القربان *offrande* والتحدّي *défi* والرابطة *lien*. يجب على التأويل أن يَشُقَّ لنفسه طريقًا شاقًّا بين القراءة الهيغلية والقراءة الأخلاقية عن الاعتراف *reconnaissance*، وهي التي تشكّل رهان الرهانات المتعلّقة بالهِبة والهِبة المضادة.

يُثير تأويل هيغل لجدلية الاعتراف انتباهنا إلى نسبة المخاطرة والصراع المتضمّنة في ممارسة تبادل هدايا الأعياد. لكن هيغل يُخطئ حين يُرجع كلّ شيء إلى مسألة «صراع من أجل الاعتراف». لا يُقيم التَّحَدِّي عَلاقة تدافع ومنافسة، على خلاف الصراع، بل يبتغي «إطلاق السفينة من قنطرة في اتجاه ضفة لا تزال محتجبة عن الأنظار، كما يبتغي أن تَهُمَّ الحركة المنبثقة نفسها من الضفة الأخرى إلى استكمال البناء». ما يُمَيِّزُ التحدي، على خلاف التنافس على موضوع نلهث للحصول عليه، هو أنه «يُحدث أمرًا وَيَتَوسَّلُ في الوقت نفسه»: «يَتَوَسَّلُ بطلب الثقة ويؤكّد خلال ذلك أنه يُعطي كلّ شيء: يُعطي نفسه عينها في الضمانة المقدّمة في الشيء الموهوب» (نفسه، 182). يَتَنَكَّرُ التأويل الذي قام به هيغل للصراع من أجل الاعتراف للفَرْق الموجود بين ألعاب الحركة في المنافسة وألعاب الإغراء.

قد يؤدّي التأويل الذي يستند بصورة كاملة إلى الإيثار لدى ماريون إلى خطر نسيان الصّلة الوثيقة الموجودة بين القربان والتحدّي، وبعبارة أُخرى، إلى تجاهل واقع أن الهِبة تُعَبِّرُ في الوقت نفسه عن حرية وعن فريضة. لا يجب مطالبة هِبَة الأعياد بما لا تستطيع وَهْبَهُ: وَهْب المجانية التي تَتَنَزَّهُ عن المطالبة بأيّ اعتراف. اعتبر إيناف أن «الحُلم بالهِبة التي تظلّ منسيَّة على الدوام، يعني الحلم بموت الاعتراف المتبادل، من وجهة نظر الهبة الاحتفالية» (نفسه، 189).

قد يَردُّ علينا المرء بقوله إن ظاهراتية الهِبة تغامر بعيدًا عن حدود إشكالية الاعتراف المتبادل، في الوقت نفسه الذي تُمدّنا فيه بالمَقولات التي تسمح بتقديم وصف مناسب للهبة الاحتفالية. لكنه ليس من مصلحة الظاهراتية الهيرمينوطيقية الدّينيّة أن تدير ظهرها سريعًا لظواهر الاحترام والتحدّي التي اكتشفناها قبل قليل، متجاهلين صبغة التحدّي التي تلفّ كلّ محاولة «دينية» لعقد صلة بالإلهيّ.

لماذا؟ أوّلًا لأن تلك الظواهر تُسَلِّط ضوءًا جديدًا على الجدلية الجوهرية المتعلّقة بالألفة والغربة التي تشكّل برأيي جوهر التجربة الهيرمينوطيقية. ولا يوجد مثال أبلغ على ذلك من مؤسسة عقد الزواج، التي جعلها ليفي-ستروس «قاعدة الهِبة بامتياز»[118]، بعدما جعل الزواج الخارجي المُبَرِّر الاجتماعي لتحريم زنا المحارم. وعليه، تظهر الهبة (أو المهر) بوصفها رمزًا ممتازًا للعَلاقة التي تجعل الغريب يكفّ عن أن يظلَّ غريبًا: «إن النتيجة المباشرة التي تُفضي إليها العلاقة بالهِبة هي إدخال الناس في دائرة قرابة بعضهم مع البعض الآخر. تجعل الغريب قريبًا وتُحَوِّلُهُ إلى مألوف»[119]. عندما نجازف بتقديم «هدايا»، نتقرّب بعضنا من البعض الآخر ونتوصّل إلى «التفاهم»- وهو الأمر الذي لا يستبعد خطر «سوء التفاهم». كم من «هدايا» كانت مصدر سوء تفاهم؟ يبدو لي أن هذه المسألة تُقيم جسرًا بين الهيرمينوطيقا التي تركّز على مشكلة الفهم وسوء الفهم وأنثروبولوجيا الهِبة والهِبة المضادة التي تتحرّك «في الحدود العائمة الموجودة بين الاعتراف والإقصاء» (نفسه، 197).

بالرَّغْم من أن تبادل هدايا الأعياد مهمّ وغنيّ بالدروس، لا يجب علينا أن ننسى وجود أشياء نعتبرها نفيسة، بالضبط لأنها مستثناة من شبكات الهدايا، ولأنها «مقدّسة» بالمعنى الروماني للكلمة. كلما تعلّق الأمر بكنوز وممتلكات لا يمكن تفويتها داخل جماعة ما، وجدنا أمامنا صورة هيستيا. إذا ما قبلنا تأويل غودلييه (Godelier) الذي يفيد أننا حين نفترض أن الآلهة هي مصدر هذه الهِبات، فإنها تشكّل آنذاك «متخيّلًا مضاعفًا» في المبادلات بين البشر. سمحت أنثروبولوجيّة الهبة بتصحيح هذا التصوّر «الفيورباخي» بالتحديد، حينما جعلت الآلهة «هي من تبعث هذه الهِبة الافتتاحية والثابتة وغير المحدودة التي يعلم البشر أنها قد بُعِثَتْ إليهم» (نفسه، 202).

2. زَوَّدَتْنا الفرضيّة التي تفيد «وجود هِبة أُولى وفدت علينا من الأسلاف ومن الآلهة بمفتاح قراءة جديدة لظاهرة التضحية، وهي الهِبة التي نرمز إليها

(118) Claude LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton, 1981, p.60.

(119) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.194.

بمصطلح *sacra* ويستجيب لها الناس بتقديم القرابين وعبارات الامتنان والشكر والصلوات، وبتقديم الأضاحي في بعض الحالات» (نفسه، 202-203). بالرَّغم من أن الضحيَّة ليس ظاهرة كونية، على خلاف ما يتبادر إلى الذهن عامة، يلعب دورًا حاسمًا في السلوك الدِّيني.

أقام هايدغر تقابلًا بين الإله علّة ذاته *Causa sui* المألوف داخل الميتافيزيقا والإله الذي نَخِرُّ له رُكّعًا في الصلاة، ونتوجّه إليه بالابتهالات وصلوات الشكر ونتقرّب إليه بالأضاحي، في نصه الشهير حول التأسيس «الأنطو-تيو-لوجي» للميتافيزيقا. حملنا هذا التقابل على التساؤل عن معنى و«مبرّرات» وجود مؤسسة التضحية - إذا سلّمنا فعلًا بأن لها «مبرّر» وجودا - بصرف النظر عن مدى صحته.

استفاض إيناف في تقديم إجابة مطوّلة بالحجّة والدّليل عن هذه المسألة. احتكم فكره من الزاوية المنهجيَّة إلى رهان شبيه برهان غيرتز: لن نملك أفضل الحظوظ لفهم دلالة ممارسات التضحية من خلال تطبيق نظرية جاهزة عليها؛ وحده «الوصف المكثّف» للظواهر، (وهو بحدّ ذاته تأويل) يساعدنا على فهمها. يأخذ مثل هذا الوصف بعين الاعتبار مجموع مصطلحات عملية التضحية (المُضحّي والمُضحّى له والظروف والمُعتقدات التي تنبني الطقوس عليها)، من خلال طرح الأسئلة التالية: «هل الضحيَّة هِبة وُجِّهَت في الأصل إلى الآلهة؟ ما هي صِلة الوصل بالهِبات المقدّمة إلى البشر؟ كيف تستجيب الآلهة؟ أو بالأحرى، كيف نفترض فيها أنها ستستجيب؟» (نفسه، 212).

أبرز إيناف أن هذه الأسئلة لا تطرح إلّا داخل سيَاق تاريخي مُحَدَّدٍ، استنادًا إلى الدِّراسات الأنثروبولوجيَّة الحديثة: يبتدئ «عصر التضحية» مع تَحَوُّل مجتمعات الصيادين-القُطّاف إلى مجتمعات الرُّعاة-الفلاحين. تعتبر مجتمعات ما قبل التضحية أن «الحياة معطاة على الدوام، لكنها أنتجت أولًا» (نفسه، 223). المشكلة «الدِّينيَّة» المركزية هنا هي تلك التي تتصل بإقامة عَلاقة تحالف وطيدة مع العالم المُعطى الذي يتداخل مع «العالم ما فوق الطبيعة». إن «راعي التحالفات» في هذا العالم الدِّيني هو الشَّامَان، وهو الشخصية المركزية التي «تَتَدَخَّلُ في كُلِّ مرة تطرح فيها مسألة الصِّلة بين المَرئيّ والمُحتجب» (نفسه، 227)، بالرُّغم من أن تدخّلاته لم تأخذ بعد صورة طقوس التضحية داخل الدِّين.

حينما شرعت الإنسانية المتحضِّرة في التَّدَخُل بقوة أكبر داخل العالم الطبيعي، أصبحت مطالبة بمواجهة مشكلة جديدة، ألا وهي مشكلة حسن تدبير السلطة الخطيرة التي حصلت عليها مُؤَخرًا. من هذا المنظور، يبدو أن الأضحية «تهدف إلى حمل الآلهة على قَبول هذه السلطة، من خلال تقديم الحجّة على كوننا قد تَخَلَّيْنَا عنها رَمْزِيًا: ننحر كائنًا حيًّا من إنتاج البشر» (نفسه، 232). إن إحدى النتائج المهمّة المستخلصة من هذه الفرضية التاريخية هي أن مؤسسة القرابين لا تناقض العقلانية التكنولوجيَّة، بقدر ما تُمَثِّل إحدى تجلّياتها الأولى. يرى إيناف أنه يجب اعتبار التضحية بمثابة «ملحمة تكوُّن التكنولوجيا» «technogonie»، (نفسه، 251). بل تَحَوَّلَ التضحية إلى تصوّر كامل للعالم في بعض الحالات، ولا سيما بالهند، تفيد البراهمانية الكلاسية والتصوّرات المتصلة بفيدا véda أن الحرب ليست هي أبا كلّ الأشياء، بل نار القرابين(*).

خرجت الإنسانية من عالم طقوس التضحية هذا للأسباب نفسها التي أخرجت بموجبها هِبة الأعياد من داخل مؤسسة. يعتبران معًا أنَّ «عصر الطقوس» قد وَلَّى إلى الأبد: نحن نعيش بعد اليوم داخل عالم «ما بعد القرابين». هذا هو التأويل الذي اقترحه علينا إيناف لأطروحة «نزع الغشاء السحري عن العالم»، مع تحذيرنا أثناء ذلك من أن «تدفعنا النظرة الاسترجاعية إلى الماضي إلى توهّم وجود عالم كان فيه التدبير الرمزي للأشياء أكثر شاعرية» (نفسه، 267)(**). يُهَدِّدُ هذا الوهم بعض أنصار إلياد الذين يعتبرون أن المقدّس يحدّد معالم نمط كينونة، كما يُهدِّدُ بعض أتباع هايدغر. يتجاهل هؤلاء وأولئك البعد «التقني» في عملية تقديم القرابين.

ما أستخلصه من الدّراسة التي اقترحها إيناف لمختلف مكوّنات الأضحية ووظائفها في البداية هو تحذيره من التعميمات الجزافية التي تفضّل عن غير وجه

(*) يرمز لفظ فيدا إلى النص المقدّس لدى الهنود. وتتوفّر الفيدا على أربعة كتب مقدسة. [المترجم]

(**) المقصود هو أطروحة نزع السحر عن العالم le désenchantement du monde التي دافع عنها الفيلسوف مارسيل غوشيه Marcel Gauchet, Gallimard, 1985، حينما اعتبر أن صيرورة الحداثة وظهور العقلانية قد أفضيا إلى تراجع المسيحية وإلى نزع الرؤية السحرية عن العالم. [المترجم]

حق حالتي ڤيدا والكتاب المقدّس. هنا كذلك يتطلّب الوصف المكثّف التوقّف عند العناصر المؤسّسة، بدل الإسراع إلى تحديد الدلالة. كُلَّما كنا إزاء أُضحية، تعلّق الأمر ببِنية رمزية ثلاثية متكوّنة من المُضحّي والكائن الذي نُضحّي به والأُلوهية التي نتقرّب إليها بعمل التضحية. بالرَّغم من أن كلّ هذه العناصر مؤسّسة بالقدر نفسه، لا تحظى بالأهمية نفسها. يتعلّق الأمر، قبل أيّ شيء، بفهم «الرغبة في تقديم الأُضحية» لدى المُضحّي، أي «بطلب من يَوَدُّ أو يَوَدُّونَ أن يظهروا هذه الطقوس» (نفسه، 238)، مما يسمح برسم فارق بين فعل التقرّب بالأضحية في معناه الدقيق وفعل الهدم أو التدمير. وهناك سؤال لا يقلّ أهمية ويتعلّق بمعرفة ما الذي جعل ظهور المقدّس يغيّر تصوّر الإلهيّ.

إذا كانت الهِبة الاحتفائيَّة «واقعة اجتماعية شاملة»، تظهر الأُضحية في صورة «ظاهرة رمزية شاملة» (نفسه، 264). يجب على تأويلها أن يأخذ في الاعتبار مجموع العناصر الثقافية، بدل حصر الانتباه في بُعد المنافسة المحاكاتية، كما يفعل ذلك رنيه جيرار (R. Girard). إذا ما أنجز الوصف المكثّف لعملية تقديم القرابين بصورة جيدة، سيسمح آنذاك بتحديد وظائفها. وهي المبرّرات التي يعتبر إيناف أنها «أربعة مبرّرات جيّدة لتقديم القربان»، وهي التي نستطيع الكشف عنها في «معنى الإنجاز» أثناء فعل تقديم القربان: «الوهب والتواصل والفصل والإنجاز» (نفسه، 242).

أ. الوهب: يؤكد هذا الفعل الصِّلة الموجودة بين منطق تقديم القرابين ومنطق هِبة الأعياد. على كلّ حال، وبصرف النظر عن الشكل الذي يتخذه القربان، يجب علينا أن نفهمه بما هو «هِبة احتفائيّة موجّهة إلى الآلهة» (نفسه، 243). ليس من نافلة القول التّذكير بأن الفعل الفرنسي *sacrifier* التضحية كان يعني في الأصل فعل الوهب، ما دمنا نَتَذَكَّرُ عنصر المجازفة الذي يضبط منطق الهِبة. يجب علينا أن ننقل السِّمة نفسها إلى تأويل فعل تقديم القربان: يتعلّق الأمر هنا أيضًا بمقاربة و«بفعل يتحدّى الألباب بقدر ما يسحرها، ويستدعي الاستجابة، بقدر ما يمنح الثقة» (نفسه، 243). يبدو الأمر كما لو أن تقديم القرابين يرفع التَّحَدّي إلى أقصى مدى، حينما نعمد إلى تدمير القربان، مما يعني أننا ننقله آنذاك بصورة نهائية من عالم الشهود إلى عالم الغيب.

ب. التواصل: المبرِّرُ الثاني الوجيه لتقديم القرابين هو أن التضحية يسمح بالتواصل مع الآلهة البعيدة، كي تكون أكثر قربًا. لكنه يجب علينا كذلك تخيل الإمكان المعاكس: وهو إمكان ظهور الآلهة بصورة مفاجئة وعنيفة وسط عالم الأحياء.

ج. الانفصال: المبرِّرُ الثالث هو أن القربان يحافظ على الانفصال بين العالم الإلهي والعالم البشري. نكتشف هنا الالتباس الخاص بالمقدّس، دون افتراض وجود اختلاف أنطولوجي بين المقدّس والدنيوي: «تهدف التضحية إلى تكريس الانفصال بين البشر والآلهة، بقدر ما يهدف إلى استرجاع التواصل بينهما» (نفسه، 248). لا ينسى المُضحّي أبدًا أن «الوقوع بين يدي الإله الحيّ قد يكون حدثًا مَهولًا». تشكّل جدلية الأخّاذ *fascinosum* والمُرعب *tremendum*، التي حوَّلها أوتو إلى سِمة تميّز الألوهي، جزءًا لا يتجزأ من ظاهرة تقديم القرابين ومن المواقف الملتبسة التي تحدثها، وهذه المواقف خليط من الثقة والتعظيم ومن التصديق والقلق.

د. الإنجاز: يؤكد الفعل الرابع أن الأمر يتعلّق برمزية «لا تبحث عن قول شيء ما، بقدر ما تسعى إلى خلق صِلات وصل، كما تسعى إلى إحداث شيء ما وإيجاد تمفصل وإلى التوزيع والتحويل» (نفسه، 249). يُحيل السؤال التالي: «ماذا تعني التضحية بقربان؟» إلى البُعد الإنجازي الذي يحتمله فعل مبرمج من أجل التوصّل إلى نتائج محدّدة: «التأكّد من أن الآلهة تتقبّل هِباتنا وتستجيب لها، وضمان إمكان التواصل معها وتأمين مسافة مناسبة تفصلنا عنها واليقين في المحافظة على نظام الأشياء أو الرجوع إليه من جديد» (نفسه، 249). نطبّق على هذا الكلام عبارة أوستين، بعد قلبها على رأسها: هنا، العمل يعني القول.

3. تبرز مقولة ثالثة أساسية في ختام هذا «الوصف المكثّف» لعملية التضحية opération sacrificielle من أجل تأويل الظواهر الدِّينيَّة: الدَّيْنُ الأصلي dette originaire، وهي تعبير عن «منطق الهِبة المتفاوتة بين البشر والآلهة، وهي هِبة متفاوتة بين البشر أنفسهم» (نفسه، 250). يجب على الظاهراتية الهيرمينوطيقية الخاصة بالهِبة أن تهتمّ بصلات الوصل الموجودة بين الهِبة والدَّيْن. بالفعل، يتعلّق الأمر على غِرار الهِبة، «بثابت ثقافي ضخم» (نفسه، 272)، يجب أن يسترعي

انتباه الفيلسوف بحكم هذه الصفة، وليس فقط بحكم أن سقراط قبل أن يقضي نحبه، كان قد أوصى كريتون (Criton) بأداء دَيْنه تجاه الآلهة، من خلال التقرُّب بديكٍ إلى أسليبيوس (Asclépios)(120). عندما نرجع «ظاهرة الدَّيْن» إلى تاريخ الأديان، نحتاج إلى فصلها عن نفحاتها «النيتشوية» التي تركز على الخطيئة والشعور بالذنب والوعي الشقي. إذا كانت كل هبة معطاة تخلق دَيْنًا، بالمعنى الذي يُصبح فيه ملزمًا لنا فيه، لا تحوّلنا الهِبة بالضرورة إلى مذنبين. «نحن مَدينون، ولسنا مذنبين»: قد تكون هذه العبارة هي القاعدة التي وجّهت القراءة التي اقترحها إيناف لما أطلق عليه عن حق دَيْن الاستجابة(121)، وهو ما يلزم تمييزه بوضوح عن «دَيْن التبعية».

تَطَرَّقَ إيناف إلى ثلاث صُوَر مُعبّرة من بين أصناف الهِبة: تَمَثُّل فيدا للدَّيْن الأصلي، وتمثّل الكتاب المقدّس للدَّين-الحدث، وتَمَثُّل اليونان للدَّيْن الكوسمولوجي *dette cosmique*.

نستشهد في البداية بالفكر الفيدي الذي يبرز بصورة باهرة سِمة أصلية للدَّيْن لا يتضمّن نبرة الخطيئة. يطالب هذا الفكر البراهمان بقضاء ثلاثة ديون رئيسة: دراسة النُّصُوص المُقدَّسة وتقديم القرابين إلى الآلهة («تغذيتها») وإنجاب ولد. يُمثّل كلّ واجب من بين هذه الواجبات الثلاثة، نسخة خاصة مُستقاة من مبدأ التَّحكُّم في مُصادفات الحياة *Kontingenzbewältigung* الذي ابتكره هيرمان لوبه (H. Lübbe)(*)، بمعنى الانخراط داخل عالم إنساني بالفعل، مما يعني أنه عارض وناقص ويتطلَّب التغيير والتطهير. يتحوّل الدَّيْن، بهذا المعنى الأصلي،

---

(120) *Criton*, 44b - c.

(121) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.277.

(*) راجع كتاب لوبه *Religion nach der Aufklärung, Verlag Styria*, Graz, 1986 Hermann Lübbe. وقد درس الكاتب في الفصل الثالث علاقة الدِّين وإشكالية المصادفة أو عوارض الحياة، كما أبرز الاعتراضات على مبدأ المصادفة من خلال مفهوم المعنى والتيوديسيا والأخلاق. (127-218)؛ كما خَصَّصَ كورت فوختيرل فصلًا كاملًا للمصادفة بوصفها افتراضًا أساسيًّا يقوم عليه العقل الديني، وكيف حاول الفلاسفة تجاوز المصادفة في معناها الأنطولوجي (59-124) من كتاب: Kurt Wuchterl: *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*: UTB Haupt, 1989. [المترجم]

إلى «دَيْن الحياة» (نفسه، 299)، الذي يجب تأويله بداية على أنه «دَيْن الاستجابة»، قبل أن نعتبره «دَيْن التبعية» (نفسه، 301).

تعتبر شذرة أناكسيماندر الشهيرة، التي تجبر كلّ الكائنات على احترام «نظام الزمن» *(tou chronou taxis)*، شاهدًا ممتازًا على الدَّين الكوسمولوجي، وهو ما نصطلح عليه بلفظ «taxichronie». وضعتنا الحداثة وسيرورة الدَّهرنة sécularisation التي أفضت إليها أمام مشكلة مماثلة لمشكلة تراجع التضحية، بصرف النظر عن الصورة التي اتخذها الدَّيْن الرمزي: هل نستطيع اختزال أيّ دَيْن رمزي إلى دَيْن عيني؟ أفضت الترجمة الاقتصادية للدَّيْن والهِبة إلى تجاهل مشكلة الشرّ الجذري mal radical، عندما نذهب بها إلى نتائجها المنطقية. كما أن مثل تلك الترجمة قد تستخفّ بالسؤال التالي: «ماذا يجوز لي فيه؟» (يستحق السؤال أن يطرح بصيغة جديدة: «ما هو الموهوب الذي أرجوه؟»).

4. هنا ينفتح أمامنا مجال إشكالي رابع يحتمل رهانات كبيرة بخصوص ظاهراتية هيرمينوطيقية للدَّيْن، ويَنصَبُّ على «الوهب دون مقابل»، أي على «النعمة» التي تستحق صفة «الظاهرة المشبعة»، دون أدنى شك، إذا ما تبنّينا اصطلاح ماريون. عندما نتذكّر أن هذا المصطلح قد لعب دورًا مماثلًا للدور الذي يسنده مفكّرون آخرون إلى مصطلح «المفارقة» في إطار ظاهراتية الهِبة، يتبيّن أن عبارة «مفارقات النعمة» (نفسه، 301) هي التي تستحق أن تسترعي انتباهنا. بناء على هذا الواقع، فإن الصفحات التي خصَّصَها إيناف لمصطلح النعمة مرصّعة بنسبة عالية من المفارقات التي يُهِمّ عدد كبير منها مشْتَل فلسفة الدِّين مباشرة.

أ. تتعلّق المفارقة الأُولى بتعقّد الحقل الدلالي لمصطلح 'النعمة'، حينما أثار السؤال التالي: «ما هو الوجه المشترك في مصطلح *kharis* بين الإغريق القدامى ومسيحية بولس، وبين مصطلح «نعمة الله» أو *gratia* لدى سينيك (Sénèque)، (وبينها كلها مجتمعة) وبين لفظ *hèn* الوارد في الكتاب المقدّس؟» بالتأكيد، قد نعتبر في معرض الإجابة أن الوجه المشترك يتمثّل بالضبط في فكرة وجود «فضل faveur لا نقول عنه فقط إن من يتلقاه لا يستحقه ألْبَتَّة، بل نقول عنه على الخصوص إنه فضل يتعذّر رَدُّه» (نفسه، 319). ومع ذلك، فضلًا عن أن هذه الإجابة قد أفضت إلى سلسلة من المفارقات التي أرجأنا الحديث

عنها، لا يجب عليها أن تحجب عنا خصوصية الإرث الثقافي والدِّيني الخاص بكلّ ثقافة.

تنبني «النِّعمة اليونانية» على التكافؤ القوي الموجود بين أفكار الهِبة والجمال والجاذبية والأناقة. كلّ ما هو «ناعم» gracieux يسحرنا، ويقنعنا للسبب ذاته، حتى داخل الحقل السياسي. يُعَرِّفُ إيناف الفضاء العمومي لـ المدينة *polis* اليونانية، بنبرة تذكّرنا بأُطروحات حنة آرنت، بكونها «مفعمة بالسكينة الناعمة». هذا الفضاء «المعطى لكلّ واحد باسم الكلّ» هو المجال المفضّل الذي يسمح بممارسة «الخطاب الديمقراطي الذي يطالب بالإقناع والإغراء» (نفسه، 329). لكن هل يعتبر الخاريس *Kharis* الذي يميّز المجال العمومي كافيًا لتوليد الرابطة الاجتماعية بما هي كذلك، أي لتحقيق الاعتراف المتبادل الذي كان يجد التعبير عنه بامتياز في الهِبة الاحتفائية؟ هذه ربما إحدى الأسئلة النقدية الأكثر عمقًا والتي تسمح أنثروبولوجيا الهِبة بتوجيهها إلى مُنظِّري «العقل التواصلي»!

يوجد معجم الكتاب المقدّس الخاص بالنعمة الإلهية في الجهة الأُخرى الخاصة بالحقل الدلالي الخاص بالنعمة، وهو معجم يعود مصدره إلى الإيمان بإلـه الميثاق والاصطفاء والشريعة. لقد استطاع الفكر المسيحي الخاص بالنعمة أن يزدهر على خلفية هذا الثالوث الأصلي، لا سيّما في الصيغة التي أنشأها بولس، وهو ثالوث يعكس «طابعًا غير مشروط إلى أبعد الحدود وطابعًا متعاليًا وغير مفهوم ومتصلًا بالفضل الذي يَجوُدُ به يهوه في نصوص الكتاب المقدّس» (نفسه، 335). عندما نقابل بين المصادر اليونانية والمصادر العبرانية والكتابيَّة، نُقَدِّرُ حجم مشكلة إيجاد تقاطع بين هذين التراثين. ومع ذلك، يمثّل هذا التمازج معطى تأسّس عليه الفكر الغربي (وهو التمازج الذي نستطيع أن نُحيل إليه بلفظ «النفاق» مع ليفيناس)[122]. يبدو لي أن الهيرمينوطيقا مطالبة بالعكوف على فحص المبرّرات التي جعلت التقاطع بين التراثين ممكنًا، وفحص مختلف أوجه صوره، بدل الانهماك على ممارسة عمل «تطهير» يهدف إلى استرجاع هذا المصدر أو ذاك في أصله الطاهر (استرجاع النبع اليوناني في حالة هايدغر، واسترجاع الأصول الكتابيَّة لدى أنصار «الميتافيزيقا الكتابيَّة»).

(122) Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, p.XII.

تُصبح المشكلة معقّدة أكثر إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المعجم اللاتيني لكلمة النعمة *gratia* الذي يحمل نفحات الكرم والامتنان الذي ينتج عنه. يبدو أن سينيك (Sénèque) أكبر مفكّر اعتمد هذا النموذج في تصوّر النعمة، داخل الحقل الفلسفي. كما أكّد إيناف على ذلك، يعتبر كتاب الفوائد *De beneficiis* «دراسة في الهبة» «بما هي سلوك أخلاقي وفي الكرم المتبادل بما هو قاعدة الرابطة الاجتماعية»[123] التي تأخذ فيها الأخلاق مكان المنطق التقليدي الخاص بالهبة الاحتفائيّة. اعتبر إيناف أن «سينيك يظلّ عالمًا أنثروبولوجيًا سيئًا، بالرُّغم من أنه كان مفكّرًا كبيرًا في الأعراف الأخلاقية» (نفسه)، لأن الإطراء الذي وَجَّهَه إلى الهِبة الخالصة بشرط أن تكون باتجاه واحد، يتجاهل بالكامل «الهبة المتبادلة بوصفها تَحَدّيًا وبوصفها طلب الردّ عليها ومنافسة متكرّمة» (نفسه، 340)، أي أنه يتجاهل مشكلة الاعتراف المتبادل لدى هيغل. واعتبر إيناف أن سينيك هو مصدر سوء التفاهم المستمر الذي امتد إلى داخل الأفكار المعاصرة حول الهبة: لن تكون الهِبة خالصة إلّا إذا كانت من جانب واحد.

نتلمّس حينئذ ما يجوز لنا أن ندعوه مع ريمي براغ (Rémi Brague) «المعبر الروماني» إلى الانصهار بين النعمة الرومانية والنعمة المسيحية، بما في ذلك مشكلة التحالف بين الرواقية والمسيحية. عندما نُحدث مقابلة بين النعمة المسيحية والمبادرة الإرادية لدى الرواقية، نَحْجُبُ الصّلة المشتركة التي تجمع بينهما. يتعلّق الأمر، من هذا الجانب أو ذاك، بفكر يقوم على الكرم والهبة من جانب واحد، وهو ما قَدَّمَهُ سينيك في صورة «امتياز إلهي». من هذا الجانب أو ذاك، «لا تعتبر الهبة الإلهية من جانب واحد فحَسْب، بل لا تقبل التعدية أبدًا [...] وهي فضل غير مشروط ولا ينتظر جوابًا» (نفسه، 348). إذا كانت المسيحية تحظى بمنزلة أعلى، فالسبب هو أن الإيمان «بإله واحد أحد وبإله رؤوف بكلّ عباده رأفة غير مشروطة لا تقيم اعتبارًا للجاه والجنس والانتماء القومي، وهو أن الإيمان بإله أصبح واحدًا منهم ومات من أجلهم وفتح لهم باب مملكته» (نفسه، 349) يسمح بظهور نظام جديد ينبني عليه الاعتراف، وهو مستوى المحبّة.

(123) Marcel HÉNAFF, *Le Prix de la vérité*, p.339.

ب. تتقاطع هنا تأمّلات إيناف مع أُطروحات فيبر (Weber) المتعلّقة بصِلات الوصل بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. اعتبر إنياف أن دراسة فيبر وأن التأثير الذي خلّفته داخل النظريات الاجتماعية *Soziallehren* التي بلورها ترولتش تَسْتَحِقُّ مِنَّا أن نؤوّلها من جديد في ضوء كتاب مارسيل موس مقالة في الهِبة *Essai sur le don* . نكتشف آنذاك أن «محور الحديث في منعطف الإصلاح الدّيني لم يتوقف فقط عند القول الذي أعلن عنه بخصوص وجود اختلاف عقدي فيما يخص الإيمان، بل تَعَدّاه إلى بلورة فرضيّة أُخرى حول طبيعة الرابطة الاجتماعية، بصورة ضمنية» (نفسه، 357). وقد انبنت هذه الرابطة على التسليم بوجود تكامل بين المهمّات المحدّدة بعناية، ولم تَعُدْ قائمة على تقديم هِبات داخل علاقات متبادلة. نُضيف إلى ذلك ضرورة التساؤل كيف استطاع فكر النعمة، الذي كان يهدف دائمًا إلى التقرّب من الإله الوحيد والمُتعالي، أن ينقلب على نفسه من أجل الوصول إلى فكرة جذرية عن الاختيار الإلهيّ السابق. يعني ذلك بناء على الصياغة الدقيقة التي اقترحها إيناف، أننا نتساءل لماذا انتهى «المتأمّلون في الكلام الإلهي» إلى تحويل التاريخ اللاهوتي حول النعمة إلى تاريخ «فقدان النعمة» (نفسه، 379).

سَتُعْفِي عالم الأنثروبولوجيا من ضرورة تقديم أجوبة نهائية عن مثل هذه الأسئلة اللاهوتية الشائكة. تستدعي أُطروحة فيبر عن «نزع الغشاء السحري عن العالم»، من المنظور الاجتماعي الذي ارتضاه لنفسه، طرح علامتي استفهام قاتلتين: في المنطلق، أحدثت تلك الأُطروحة مطابقة بين العالم الذي تنظّمه الطقوس وينظّمه «السحر» غير العقلاني؛ في الخِتام، لم تسْتَفِضْ تلك الأُطروحة في التفكير في ثمن التعجيل بظهور هذا «الترويض العقلاني» كما تمثّل في روح الرأسمالية. كان هذا الثمن هو فقدان الرابطة الاجتماعية المؤسّسَة. لا ينفصل «نزع الغشاء السحري عن العالم» في ذهن إيناف عن «نزع الغشاء السحري عن الجماعة» (نفسه، 362). وقد سعى إلى تدارك عملية «نزع الغشاء السحري» من خلال تعميق البحث أكثر في دراسات فيبر الخاصة «بالأخلاق الدّينيّة المنصبّة على الرابطة الأخوية». وقد دفعه ذلك إلى استئناف مساءلة تراث المفكّرين الكاثوليك الذين جعلوا مطلب المحبّة والصّلة بالهِبة مصدر الرابطة الاجتماعية. من الواجب على علماء الاجتماع البتّ في صراع التأويلات بين «الأخلاق

البروتستانتية وروح الرأسمالية» و«الأخلاق الكاثوليكية وروح نقيض الرأسمالية» (نفسه، 368)، وهي صياغة تَشِي بعبق روح «لاهوت المجادلة» «théologie de la controverse»، الذي لا يجيز الحكم قبليًا بصحتها، قبل فتح ملف القضية من جديد أثناء محاكمة أخرى لها.

أعود إلى الأسطورة القديمة عن النِّعم الثلاث، وهي Aglaé, Thalie, Euphrosyne(*)، التي افترضنا أنها تمثّل القوة والدلال والشباب، قبل أن أختتم قراءتي الجديدة لأطروحات إيناف التي كان بالإمكان أن توضع تحت عنوان «مقدّمات أنثروبولوجيّة في المحبّة». إن سينيك الذي أورد هذه الأسطورة في مستهّل إشادته الشخصية بالكرم، كما أكّد إيناف ذلك، لم يُقَدِّمْ جوابًا نهائيًا عن سؤاله الوجيه جدًّا الذي تساءل من خلاله عن دلالة الجولة التي تقوم بها الهبة وعن دلالة التلقّي والهِبة المضادة: «كيف تتشابك الأيادي في هذه الجولة التي تعود على نفسها؟» عندما نعيد قراءة العقيدة الموروثة عن الفضائل الثلاث اللاهوتية، في ضوء السؤال نفسه - الإيمان والرجاء والمحبّة، كما يصفها القديس بولس في نشيد المحبّة - هل معنى ذلك أننا نلجأ من جديد إلى تطبيق استعارة المثل؟ آنذاك، قد لا تعني معطيات قوة الإيمان وطراوة الرجاء وشباب المحبّة الأبدي إلغاء منطق الهبة المتبادلة، بقدر ما قد تعني «تعويضه» بمنطق شبه هيغلي.

الحياة المحدودة والحياة المطلقة: ما هي حظوظ هيرمينوطيقا الحياة؟ -ميشيل هنري-.

هل توجد «حياة مُتعالية» (vie transcendantale) وكيف السَّبيل إلى تحديد معالمها؟ فرض هذا السؤال نفسه في آخر المطاف عندما اصطدم التفكير في الأسس النهائية للظاهراتية بما دعوناه أعلاه معضلة «الانطباع الأصلي» التي أجبرت هوسرل على الاعتراف قائلًا: «نفتقد إلى الكلمات للحديث عن كلّ

(*) يتعلّق الأمر بأسطورة يونانية قديمة les trois grâces، وهي أسطورة إلاهات ثلاث وثنية تجسّد أجمل ما يمثّله سحر الجمال. [المترجم]

(124) Hua X, 75.

هذا»[124]. إن «الظاهراتية المادية» التي تبنّاها ميشيل هنري، مقارنة لها بكلّ تصوّرات الظاهراتية التي فحصناها في الفصل الخامس من القسم الثالث، هي التي تعترض بكامل قواها على أية محاولة تلقيم مثمر بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا. تَتَطَلّب مواجهة تلك الاعتراضات القيام بجولة واسعة في أعماله الكاملة، مُفَضِّلين عدم القيام باختيار سهل يقتصر في المواجهة على الكتب الثلاثة الأخيرة التي تندرج صراحة داخل حقل فلسفة الدِّين (أو بصورة أدق داخل «فلسفة المسيحية»): أنا الحقيقة *C'est moi la Vérité* (1996)؛ التجسد *Incarnation* (2000)؛ كلمات المسيح *Paroles du Christ* (2002). يمرّ خط «الضغط العالي» بين هذه الثلاثية «الدِّينيَّة» والثلاثية المتكوّنة من كتب سبقتها، وهي كتب وضع فيها هنري أركان تصوّر ظاهراتي جديد للعقل: ماهية التجلّي *L'Essence de la manifestation* (1963)؛ جينالوجيا التحليل النفسي *Généalogie de la psychanalyse* (1985)؛ والظاهراتية المادية *Phénoménologie matérielle* (1990)، وهو الضغط العالي نفسه الذي لاحظنا وجوده لدى المفكّرين الذين ذكرناهم أعلاه. رفع هنري هذا الضغط إلى ذُروته، من خلال وضع الظاهراتية الهيرمينوطيقية على محكّ صعوبات جديدة يبدو لي أنها ترجع إلى السؤال التالي: ما هي حظوظ وجود «هيرمينوطيقا الحياة»؟

أُوضح المشكلة بالرجوع إلى ثلاثة كتب محددة. أرجع في البداية إلى كتاب هنري ماهية التجلّي *L'Essence de la manifestation*، وهو عمل عملاق سعى فيه جاهدًا إلى وضع أركان ظاهراتية جديدة للعقل تدور حول محور إشكالية البداهة المحتكّمة إلى الضرورة المنطقية والحَدْس الواهب الأصلي. نستطيع تقريب الكتاب من الموضوعات التي تَطَرَّقَ هوسرل إليها في ختام كتاب الأفكار *Ideen I*. سأفحص بعد ذلك قراءة تاريخ الفلسفة الحديثة المُدَوَّن في كتاب جينالوجيا التحليل النفسي *Généalogie de la psychanalyse*، وهو كتاب يماثل برأيي كتاب هوسرل أزمة العلوم الأوروبية. سَأَعْكِفُ على دراسة الرهانات الهيرمينوطيقية التي تفصح عنها «فلسفة المسيحية»، مسترشدًا في ذلك بوصية الكاتب في كتاب كلمات المسيح *Paroles du Christ*، انطلاقًا من هذه الخلفية المزدوجة، التي لا تبتغي هدفًا آخر غير هدف الكشف بصورة أفضل عن طبيعة التنازع الذي اندلعت شرارته المتأجّجة بين «الظاهراتية المادية» والظاهراتية الهيرمينوطيقية.

ا. بالرَّغْم من مشقة قراءة كتاب ماهية التجلّي *L'Essence de la manifestation*، تعتبر قنطرة ضرورية لكلّ من يسعى إلى الغوص في مناقشة جادة مع الفكر الذي لم يتوقف عن الدوران حول محور أُطروحة بسيطة بلهجة حادة: «تسكن ماهية الوجود المفارق داخل المحايثة» (EM, 479). بالرَّغْم من أن العبارة مُقتضبة، لا تصبح دلالتها مفهومة تمامًا إلّا إذا طُفْنَا بِكُلّ أرجاء هذا الفكر العسير ألْمُدَوَّن في كتاب يزيد عن تسعمائة صفحة. سأركّز في قراءتي على فقرات الكتاب التي تُهمّ مباشرة إشكاليتنا الخاصة بصِلات الوصل بين «العقل الهيرمينوطيقي» و«العقل الظاهراتي» وبمخلّفاتها على فلسفة الدِّين.

كان الخيط الذي وَجَّهَ هنري منذ البداية هو مشكلة بلورة «أنطولوجيا ظاهراتية كلّية» وقادرة على تجاوز حدود الحَدْس الذي يلتصق على الدوام بكائن مخصوص، بالرَّغْم من أن الكوجيتو الديكارتي هو الذي يشكّل منطلق التساؤل. اعتبر هنري أن «الحَدْس» يسير جنبًا إلى جنب مع «التناهي». قد يغيب عن ذهن ظاهراتية العقل، التي تفضل حركة القصد الدالّ في اتجاه المعطيات الحَدْسية القادرة على «ملئها» - بصورة جزئية أو متطابقة - أن «المعطى المقصود ليس عنصر داخل الوعي الحَدْسي» (EM 20). من خلال عناية هنري «بالأفق الذي يسبح فيه كلّ حُضُور حَدْسي» (EM 21)، يخصّ ظاهراتية العقل بمهمّة جديدة، وهي مهمّة «التفكير في ماهية الأُفق» (EM 22)، وبعبارة أُخرى، مهمّة التفكير في ماهية الهِبة *donation* أو ماهية الظاهرية *phénoménalité*. هذا ما يفرض «تسليط ضوء كاشف على المجال الضروري والكافي من أجل أن تصبح كلّ كينونة كما هي» (EM 25).

يبدو في الظاهر أن هنري لا يعمل إلّا على تكرار سعي هايدغر الذي حرص بدوره على توضيح معنى كينونة الأنا، وهو التَّوضيح الذي اتَّخذ لديه صورة تحليلية الكائن-هنا (الدازين) المحتكمة إلى فهم معنى الكينونة. عندما أكّد هنري أن «الذاتية ليست هي الماهية، بل هي حياة خاصة، وهي بهذا المعنى واقعية إلى الأعماق» (EM 29)، لا يستهدف التصوّر المثالي عن الذات الفاعلة فقط، بل يقترح بالمثل تصورًا لكينونة الأنا يختلف فيه عن التصوّر الذي ينبني عليه مفهوم هايدغر عن الدازين. يهتمّ الفرق الجذري الذي يُمَيِّزُ التَّصَوُّرَيْنِ بشأن

أنطولوجيا ظاهراتية كلّية بتحديد صلات الوصل بين الوجود المفارق والمحايثة، ويُهمّ للاعتبارات نفسها فكرة الأساس. النقطة الجوهرية برأي هنري هي الإقرار بأن «الوجود المفارق ينبني على المحايثة»، وليس العكس (EM 52).

ما معنى ذلك؟ يعني بكلّ بساطة قَبول أن «تتوحّد الكينونة الظاهراتية للأنا مع الوحي الأصلي الذي يتحقّق داخل مجال محايثة جذرية» (EM 52). بعدما اختار هنري إحداث مطابقة بين هذا المجال والحياة نفسها، اكتشف الموضوع الذي وجّه أبحاثه الظاهراتية اللاحقة: الحضور المحتجب عن ذاته، والمتحقّق داخل مجال المحايثة الجذرية. بأيّ معنى يمثّل هذا المشروع الهادف إلى التفكير في «ماهية الحياة بما هي انكشاف محايث أصلي» (EM 55) تَحَدِّيًا أمام الظاهراتية الهيرمينوطيقية؟ أولًا لأن هنري وضع علامة استفهام على الفكرة التي تُفيد أن المنهج الظاهراتي ينبني جدلًا على «الاستجلاء المفسّر» «élucidation explicitante». لا يبدو أن مصطلحي *Erhellung* («استجلاء») و*Auslegung* («تفسير») اللذين يخلعان نبرة هيرمينوطيقية على التحليلية الوجودية لهايدغر، يُناسبان المقاربة التي تسعى إلى انتزاع الوجود الفعلي من وسط الوجود الخارجي المطلق extériorité، متسائلين «إذا لم يكن من المناسب اليوم خَلْع معنى على مفهوم 'الحياة الباطنية'» (EM, 58).

إذا ما تَذَكَّرْنَا عبارة هوسرل «الذهاب إلى الأشياء ذاتها!»، نستطيع إيجاز عملية استجلاء مفهوم الظاهرة الذي يقترحه هنري اعتمادًا على الشعار التالي: «العودة إلى الحياة الباطنية!» يواجه هنري خصمين من حجم كبير يُحيل إليهما معًا بعبارة عامة «الوحدة الأنطولوجيّة» «monisme ontologique»: فلسفة الوعي وفلسفة الكينونة. على خلاف الظاهر، لا تَكُفّ الفلسفتان عن تبادل المواضيع والإشكاليات، مع ترجيح الوجود المفارق على المحايثة. لأول وهلة، قد يبدو من المستغرب القدرة على وسم الفلسفات الحديثة للوعي، من ديكارت إلى المثالية الألمانية بسِمة «الوحدة الأنطولوجيّة»، وهي صفة يبدو أنها أقرب إلى مذهب اسبينوزا الذي يسلّم بوجود جوهر وحيد، وهو الله. وهذه عبارة مستقاة من كتاب فيخته التربية على الحياة السعيدة *L'Initiation à la vie bienheureuse* الذي يُمدُّنا بمفتاح اللغز. يعتبر هنري أن الوعي ليس شيئًا آخر غير اليقين الذي يصحب كلّ تمثّل، عندما نضعه في صورة انقسام وانفصال وتمزّق في صلته بالكينونة. كانت مجازفة كانط بالإفصاح

صراحة عن الحقيقة الخفية في أيّ مذهب عن فلسفة الوعي، وهي حقيقة تنص على «تطابق ذاتية الذات مع موضوعية الموضوع» (EM 113)، هو الامتياز الفذّ الذي يحظى به كانط. والذات التي لا تستطيع فهم ذاتها إلّا بما هي «ذات الموضوع» لا هي «حيّة» ولا هي مزوّدة بحياة «باطنية».

تُظهر «الوحدة الأنطولوجيّة» عجزها عن إيلاءِ مَلَكة التلقّي réceptivité منزلة مركزية في تحديد ماهية التمظهر phénoménalité. يعتبر هنري أن «ملكة التلقّي أكثر ماهوية في الماهية الخالصة للتَّجَلّي، مما يفيد أنها أنطولوجيّة» (EM 208)، وليست فقط مادية. لكن كلّ ذلك يظلّ مرتبطًا بالفكرة التي نُكَوِّنُها عن الاختلاف الأنطولوجي الذي «يتأسّس فيه تلقّي الكائن على قابلية تَلَقِّي الكينونة» (EM 212). هذا ما يُبرزه هنري عقب قراءة جديدة تفصيلية لمذهب كانط حول الخيال المتعالي، الذي حَمَلَهُ أكثر من مرّة على التماس طريق يتقاطع فيه مع الطّريق الذي سار فيه هايدغر في كتابه كانط والمشكلة الميتافيزيقية. انتبه على غرار هايدغر، إلى المكانة المهمّة التي تحظى بها مشكلة الزّمان، بوصفه انطباعًا-ذاتيًا، داخل مذهب الخُطاطة schématisme. لا يعني الانطباع-الذاتي الانطباع بالذات عينها، بل يعني قبل ذلك انطباع الذات عينها.

ما يبدو في بادئ الأمر مجرّد تمييز دلالي جميل في الظّاهر للغاية، يَكْشِفُ عن رهانات كبرى من أجل تحديد ماهية التجلّي نفسه. لن يجد هذا السؤال، الذي يمتد على امتداد الكتاب، جوابًا فعليًا عنه إلّا في القسم الأخير الذي هيمنت عليه أطروحة تُفيد أن «الوجدان affectivité هو الماهيَّة الأصلية في الانجلاء» (EM 578). ما يميّز «الوحدة الأنطولوجيّة»، على اختلاف صورها، هو مطالبة الوجود المفارق (أو مطالبة الوجود الخارجي) بتحديد معنى المحايثة، بدل القيام بالعكس. يظهر الوعي لدى ديكارت في شكل «قصر باطني» لا يتوصّل إلى الالتحاق بالواقع خارج النفس إلّا عبر قنطرة ضمانة الصّدق الإلهي، بينما نجد لدى هايدغر أن الكائن-هنا يواجه العالم على الدوام ومُلزَم بفهم ذاته بالرجوع إليه. يتعلّق الأمر لديهما معًا بـ «اغتراب» «aliénation» أساسي.

1. الاحتمال الوحيد المتبقّي أمامنا هو العمل على مضاعفة مفهوم مَلَكة التلقّي، بحيث إنه لا يرمز فقط إلى العلاقة بالأفق الذي يُشَكِّل خلفيَّة الفهم الموضوعي للعالم، بل يرمز إلى الفعل الأصلي لتلقّي مَلَكة التلقّي ذاتها هذه.

«يعني التلقّي بالمعنى الأول خلق المضمون الذي نتلقاه، إلى حدّ أنّ خلق هذا المضمون يتطابق مع تلقّيه. ولا يعني التلقّي بالمعنى الثاني خلق المضمون الذي نتلقاه، بل أن تصبح أنتَ هذا المضمون، إلى درجة أنّ هذا الأخير لا يصبح شيئًا خارجيًا عن الكينونة التي تتلقاه» (EM 299-300). قد تكون هذه هي النقطة الفارقة التي تفصل الظاهراتية الهيرمينوطيقية عن الظاهراتية المادية.

ما يحدّد بِنية المحايثة المتأصّلة أكثر هي فكرة «التلقي الذي لن يصبح في جوهره تلقّي مضمون خارجي وغريب بما هو كذلك عن القدرة التي تستقبله» (EM 293). يُصبح بالإمكان، إذا لم يكن من الضروري، تصوّر «وعي بدون عالم» (EM 331)، مع رفض خَلْع معنى مقول بالسَّلب على هذه العبارة. «الوعي بدون عالم» ليس وعيًا مبتورًا، سُولِبْسِيًّا solipsiste(*)، وليس وعيًا مُصَابًا بمرض «التَّوَحُّدِ»، بقدر ما هو «الوعي الحق» الذي لم يؤدّ الواقع الخارجي إلى اغترابه.

2. بناء على الواقع نفسه، نستطيع إعادة الاعتبار إلى مفهوم الموجود المباشر دون الاصطدام على الفور بالنَّقد الذي وَجَّهَهُ هيغل إلى «المعرفة المباشرة». يحظى الموجود المباشر بمعنى إيجابي إذا ما فَهِمْنَاه، كما دَعَانَا هنري إلى ذلك، بوصفه «الكينونة ذاتها [. . .] المعطاة منذ الأصل لذاتها داخل المحايثة» (EM 344) ، لأنَّ الوجود المباشر بالتَّحديد لا ينتمي إلى المعرفة، التي تفترض فيه أنه يُمَثِّلُ فيها ما يشبه «درجة الصفر». مثل هذا الموجود المباشر «المؤسس» (EM 347) لا يتناقض مع التَّوَسُّط، بما أن مشكلة التوسّط تنتمي إلى مستوى آخر، وهو مستوى المعرفة وشروط إمكانها.

3. التَّحديد الثّالث في البِنية الباطنية للمحايثة هو التحديد الذي لعب دورًا دقيقًا في المقاربة التالية للظواهر الدِّينيَّة والجمالية: غير المرئي *invisible*. يجب علينا الاحتراس من دلالة اللفظ المقول بالسَّلب: من هذه الزاوية، يُصبح غير المرئي هو ما يخشى النُّور وما ينأى بنفسه عن النظرة المتطفّلة، أي هو المظلم. إذا ما التزمنا حدود هذه المماثلة السريعة، قد يسهل علينا بَصْم ظاهراتية الخفي عن الأنظار بِوَصْمَةِ الظُّلامية! لكنّنا ننسى آنذاك أن «ماهية التجلّي» بالتحديد هي مفتاح «ظاهراتية العقل» التي يضع هنري أركانها في هذا الكتاب. يستبعد التصوّر

(*) المذهب الذي يقول إن الإنسان ومشاعره هي الحقيقة الوجودية الوحيدة. [المترجم]